Philosophie und Leben

4. JAHRGANG + 8. HEFT + AUGUST 1928

„Im Dienste der Volkseinheit erstrebt unsere Zeitschrift eine sachliche Aussprache der verschiedenen weltanschaulichen Richtungen."

Der Geist, sein Weg und seine drei Verwandlungen

Von Eugen Oertel

Vorwort

Von Tag zu Tag mehrt sich die Zahl der Menschen, denen die Auffassung der Welt als eines maschinenartigen Mechanismus nicht mehr genügt. Aber auch der Versuch, die Welt als das Ergebnis und den Schauplatz namenloser Kräfte anzusehen, kann nicht befriedigen. Denn diese Kräfte sind „blind", das heißt sie entbehren eines selbständigen Strebens auf ein Entwicklungsziel hin. Zwar hat man ermittelt, daß sie gewissen Gesetzen gehorchen, sogar sehr verständigen Gesetzen, denen man es offenbar zuschreiben muß, daß die Welt kein Chaos, sondern mindestens ein höchst sinnreich eingerichteter Mechanismus ist. Allein die nächstliegende Frage, wer denn der Urheber dieser Gesetze und zu welchem Zwecke er wohl dieses ganze Kräftespiel ins Leben gerufen habe, diese Frage pflegt als nicht mehr ins System gehörig betrachtet und ausgeschieden zu werden. Ein merkwürdiges Verfahren, welches notwendigerweise das Zustandekommen eines einheitlichen Weltbildes verhindern, die klare Erkenntnis der Zusammenhänge unmöglich machen und dem Irrtum Tür und Tor öffnen muß.

Nur eine Weltanschauung, welche jenen letzten Fragen nicht aus dem Wege geht, sondern sie im Gegenteil zum Ausgangspunkt nimmt, hat Aussicht, ein den Verstand und das Gemüt wirklich befriedigendes Weltbild zu liefern.

Für mich ist der einzig mögliche Ausgangspunkt die Annahme eines Gottes, der ein Geist ist und der die Liebe ist.

Die Existenz dieses Gottes zu beweisen versuche ich nicht, und zwar aus dem Grunde nicht, weil der einzige schlüssige Beweis die persönliche Erfahrung ist. Diese aber muß jeder selbst machen und er kann und wird sie machen, wenn ein ernstes Streben nach der Wahrheit in ihm wohnt. Ernstes Streben nach der Wahrheit ist der Schlüssel, der die Geheimnisse der geistigen Welt erschließt, nicht alle, gewiß, aber genug, um zu erkennen:

daß der Untergrund aller Dinge, die schöpferische Kraft, die das Weltall ins Leben gerufen hat und fortdauernd erhält — Geist ist; daß alles Leben von dieser Kraft herrührt; daß dieses Leben zur Entwicklung bestimmt ist und daß der Mensch hieran mitzuarbeiten hat, indem er vor allem den Lebenskeim, der ihm anvertraut ist und der den Stempel seiner Ich-Persönlichkeit trägt, in allem Guten, was darin ist, zur Entfaltung zu bringen sucht, damit er, in seine geistige Heimat zurückkehrend, eine im Guten entwickelte Seele mitbringen kann.

Für Menschen, welche auf diesem Boden stehen oder geneigt sind, sich auf diesen Boden zu stellen, ist das Büchlein geschrieben.

Es unternimmt den Versuch, ein Weltanschauungsgebäude zu errichten. Das Gebäude ist, meiner Einstellung entsprechend, ein Tempel geworden.

Wohl wird mancher finden, daß der Baustil ungewohnt, die Steine zu verschiedenartig, einige Bögen zu kühn gespannt sind, der und jener Pfeiler statt aus dem festen (?) Granit des Wissens aus dem zerbrechlichen (?) Kristall des Glaubens gefertigt sei und daß manche Teile überhaupt fehlen: immerhin, es ist ein Tempel und meine Bitte geht dahin, ihn mit dem gleichen Ernst und der gleichen Andacht zu betreten, die den Erbauer beseelt haben. Dann wird der Segen nicht ausbleiben, auch dann nicht, wenn der Leser es vorziehen sollte, diesen und jenen Stein oder Bauteil durch einen anderen ihm besser scheinenden zu ersetzen. Das sei ihm unbenommen. Ich habe nur die Absicht, zu zeigen, mit welchen Steinen i ch gebaut habe und nehme nur in Anspruch, daß ihre Verwendung den Denkgesetzen nicht widerspricht und daß in dem Rahmen, innerhalb dessen sie angewandt sind, ihnen eine gewisse Wahrscheinlichkeit innewohnt. Wem im einzelnen Falle diese Wahrscheinlichkeit nicht groß genug vorkommt, der ist gebeten, deswegen nicht das Büchlein beiseite zu legen, sondern es zu Ende zu lesen und den Gesamteindruck auf sich wirken zu lassen. Vielleicht spürt er dann einen Hauch des Wahrheitsgehaltes, der in dem Ganzen liegt und vielleicht ist er dann mit mir der Ansicht, daß dieser Wahrheitsgehalt stark genug ist, um auch diejenigen Schlußfolgerungen zu tragen, welche für sich allein betrachtet, zu wenig begründet erscheinen könnten.

Wer aber auch dann noch glaubt, nicht mitgehen zu können, der möge sich vergegenwärtigen, daß die Gottheit unergründbar, daß daher jeder nur d a s Bild der Gottheit verehren kann, das e r sich macht.

Nichts liegt mir ferner als mein Gottesbild anderen aufdrängen zu wollen.

Allein wenn aus dem Büchlein zu entnehmen ist, auf welchem Wege und auf Grund welcher Vorstellungen ein im allgemeinen auf dem Boden des Christentums stehender unabhängig denkender Mensch, dem die religiösen Fragen seit vielen Jahren Herzenssache sind, Ruhe und Be-

friedigung für Verstand und Gemüt, Kraft und fröhliche Zuversicht in allen Lebenslagen, klare Erkenntnis vom Sinn und Zweck des Lebens, tiefe und trostreiche Einblicke in die dunklen und verschlungenen Wege des Schicksals gewonnen und schließlich die Gewißheit des persönlichen Weiterlebens nach dem Tode und einer fortschreitenden Höherentwicklung gefunden hat, so ist die Hoffnung berechtigt, daß diese Mitteilungen vielleicht für manchen gleichstrebenden Menschen eine Förderung auf seinem schweren Wege bedeuten könnten. Um dieser Hoffnung willen glaubte ich, trotz verschiedener Bedenken, die hier niedergelegten Bekenntnisse der Öffentlichkeit nicht vorenthalten zu sollen.

1. Abschnitt

Geistige Wesen als Kinder Gottes

Im Anfang war Gott und nichts außer ihm.

Gott ist die Liebe.

Liebe braucht Wesen, die sie lieben kann.

Da solche Wesen nicht vorhanden waren, fühlte sich Gott durch seine Liebe gedrungen, sie zu schaffen. Gegenstand der Gottesliebe konnten selbstverständlich nur Wesen seiner Art, also, da Gott Geist ist, nur geistige Wesen sein. Gott ist aber nicht nur die Liebe und nicht nur Geist, er ist auch das Gute. Seine Liebe konnte daher nur geistige Wesen wollen, die ebenfalls gut waren.

Aber die Güte durfte ihnen nicht von Natur aus als eine unverlierbare Eigenschaft mitgegeben sein, denn wenn dieses der Fall war, so handelten sie zwar gut, aber zwangsläufig, nicht aus eigener Erkenntnis und eigenem Entschluß heraus. Das Liebesbedürfnis Gottes mußte vielmehr selbstverständlich gehen auf geistige Wesen, die das Gute als Entwicklungsziel erkannten, einen freien Willen hatten und sich freiwillig für das Gute entschieden.

Solche Erkenntnis und solch freier Wille kann aber nur wohnen in einem Wesen, das geistige Selbständigkeit, eine eigene Ich-Persönlichkeit besitzt.

Gegenstand der göttlichen Sehnsucht mußten also sein: Selbständige geistige Wesen, die freiwillig das Gute taten deswegen, weil sie es als das selbstverständliche Entwicklungsziel erkannt hatten, also richtige Kinder Gottes. Kinder, in denen er sich selbst erblicken konnte, weil sie Erkenntnis von seiner Erkenntnis und Freiheit von seiner Freiheit in sich trugen und von dieser Freiheit in seinem Sinne Gebrauch machten.

Solche Kinder konnten nicht mit einem Schlag fertig auf die Beine gestellt werden, sondern sie mußten sich entwickeln, wie alle Kinder sich entwickeln müssen.

Die Entwicklung mußte ferner durch eigene Arbeit vor sich gehen; sie durfte kein unverdientes Geschenk, sondern mußte die Frucht eigener Mühe und Anstrengung sein. Denn nur das selbst Erarbeitete ist wirklich unser Besitz. Endlich war noch eines notwendig, um volle Gewähr dafür zu schaffen, daß das Gute nur um des Guten willen getan wurde: diesen Wesen durfte nicht von Anfang an das klare Bewußtsein ihrer göttlichen Abkunft mitgegeben werden. Denn dann hätten sie sich nicht mehr unabhängig gefühlt und ihre Entschließung wäre nicht mehr frei gewesen; vielmehr mußte auch dieses Bewußtsein erst der Preis geleisteter Entwicklungsarbeit sein.

2. Abschnitt

Materie und Leben

Um solche Geistwesen entstehen zu lassen, bediente sich Gott der Materie.

Materie ist nichts anderes als eine Zustandsform göttlicher Kraft. Wenn göttliche Kraft derart schwingt, daß für unser Wahrnehmungsvermögen der Eindruck des Stofflichen entsteht, sprechen wir von Materie.

Wir haben es also in allem, was wir wahrnehmen, mit den Äußerungen göttlicher Kraft oder göttlicher Kräfte zu tun: die Gestirne, unser Weltsystem, das heißt die Sonne und die sie umkreisenden Planeten, die Erde und alles, was auf der Erde ist, die gesamte anorganische und organische Welt, also das Mineralreich, das Pflanzen- und Tierreich, endlich der Mensch selbst in seiner körperlichen Erscheinung: alles besteht aus göttlichen Kräften, welche in stofflicher Weise, wie wir uns kurz ausdrücken wollen, schwingen.

Innerhalb der stofflichen Schwingungsweise gibt es wieder unzählige Unterarten.

Jede Schwingungsart wirkt auf unser Wahrnehmungsvermögen anders, so daß für unsere Sinnesorgane die unzähligen Gegenstände der Sinneswelt entstehen[1]).

[1]) Mit dieser Auffassung steht die moderne Atomlehre in gutem Einklang. Denn nach dieser besitzt das Atom, das ist der angenommene kleinste Teil der Materie, überhaupt keine Masse, sondern ist als eine Ballung elektrischer Kräfte aufzufassen, in der Art, daß um einen positiv elektrisch geladenen Kern — Proton genannt — als Mittelpunkt kleinste Teilchen negativer Elektrizität, die sogenannten Elektronen, mit größter Geschwindigkeit herumkreisen. Auch der Kern besteht lediglich aus Elektrizität, und zwar bei jedem Element aus einer anderen Zahl von sogenannten Elementar-Ladungen. Da der Kern des Wasserstoffatoms gleich einer Elementar-Ladung ist, so müssen die Kerne auch aller übrigen Atome aus Wasserstoff bestehen. Durch die Eigenart des Atomkerns wird die Eigenart des Atoms, durch die Eigenart des Atoms wird die Eigenart des chemischen Elementes bestimmt, mithin, da alle Körper aus diesen Elementen sich zusammensetzen, die Eigenart der Körper, so daß die Erscheinungsform der Körper die Folge der Schwingungsweise ihrer Atome ist.

Elektrizität ist ein Name, hinter dem sich eine Kraft verbirgt, deren Wesen uns noch unbekannt ist. Dagegen wissen wir vieles über ihre Äußerungen und es ist kaum daran zu zweifeln, daß sie die Grundlage dessen ist, was wir Materie nennen.

Die Schrift[1]) sagt von Gott, daß er wohne in einem Licht, da niemand hinzu kommen kann; ein großes Licht vom Himmel umleuchtet den zu bekehrenden Paulus[2]). Wo Gott den Augen der Menschen wahrnehmbar wird, geschieht es meist in Gestalt des Feuers: er fährt herab auf den Berg Sinai mit Feuer[3]); er erscheint des Nachts in einer Feuersäule[4]); er schaut aus der Feuersäule[5]); er wird ein verzehrendes Feuer genannt[6]); er kommt mit Feuer[7]) usw.

Diesen Berichten liegt eine tiefe Wahrheit zugrunde: Gott, der Ausgangspunkt, der Mittel- und Brennpunkt aller schöpferischen Kräfte des Weltalls, der ewig sprudelnde Urquell des Lebens und der Bewegung, der über alles menschliche Verstehen reiche Geist, der ungezählte Weltsysteme ins Dasein ruft, deren keines dem anderen gleich ist, ja deren keines ein Sandkorn trägt, das einem anderen Sandkorn auf irgendeinem dieser Weltsysteme gleich wäre: dieser unvorstellbar große Gott und Schöpfer ist selbstverständlich ein vollkommen unstofflicher und daher mit menschlichen Sinnen nicht wahrnehmbarer Geist; aber wenn er irgendwie eine Hülle um sich legt, um wahrgenommen zu werden, so ist nichts näherliegend, als daß diese Hülle aus Licht und Feuer besteht.

Es ist schlechterdings unmöglich zu denken, daß Gott in Finsternis und Kälte wohne. Der Satz „Gott wohnt in einem Lichte ..." ist eine von den Wahrheiten, die dem Menschen unmittelbar gewiß sind und die daher nicht bewiesen zu werden brauchen.

Gott bestimmte also die Kräfte, aus denen jene von ihm gewollten Geistwesen sich allmählich entwickeln sollten, gab ihnen den Entwicklungsbefehl und hieß sie stofflich schwingen.

Zunächst galt es, die Grundlagen zu schaffen: Weltsysteme zu bilden. Die Kräfte hüllten sich, ihrem Ursprung gleich, in Licht und Feuer und bildeten Sonnen als die Kernpunkte der Weltsysteme. Daß sie dabei die vollkommenste Form des Stoffes, die Kugelform annahmen, versteht sich von selbst. Die arbeitenden Kräfte waren, weil dem Quell alles Lebens entsprungen, selbst lebendig.

Leben ist Bewegung. Ihre im wesentlichen einheitliche Bewegung teilte sich den durch sie gebildeten Sonnen mit und versetzte diese in Drehung um die eigene Achse.

Aus den Sonnen sonderten sich dann die Planeten ab und fingen an, um ihre Muttersonne zu kreisen. Bei diesem Aufbau der Weltsysteme hielten die schaffenden Kräfte sich an das im Atom gegebene Vorbild: Die Sonne entspricht dem den Atom-Mittelpunkt bildenden Kern, die Planeten den um den Atomkern kreisenden Elektronen.

[1]) 1. Tim. 6, 16. [2]) Apost.-Gesch. 22, 6. [3]) 2. Mos. 19, 18. [4]) 2. Mos. 13, 21. [5]) 2. Mos. 14, 24. [6]) 5. Mos. 4, 24. [7]) Jes. 66, 15.

Jedes Weltsystem ist also ein ins Ungeheure vergrößertes Atom und jedes Atom ist ein ins kleinste verkleinertes Weltsystem!

Jeder Stein, jede Pflanze, jedes Tier besteht aus kleinen Weltsystemen! Und der Mensch ist aus gleich gebildeten Atomen zusammengesetzt; er trägt Weltsysteme in sich; in ihm schwingen die gleichen göttlichen Kräfte, wie in Steinen, Pflanzen und Tieren, mit Recht fühlt er sich eins mit diesen, aber auch mit seinem Gott, aus dem er hervorgegangen ist.

Es ist begreiflich, daß die die Weltsysteme bildenden Kräfte zunächst in den feinsten Formen des Stoffes schwangen und erst allmählich zu den derberen übergingen: dem anfänglich ätherischen oder strahlenartigen Zustand von ganz geringer Dichte folgte der dichtere, feurig-gasförmige, darauf der feurig-flüssige, schließlich der feste. So umgab sich die als Feuerball aus der Sonne herausgeschleuderte Erde allmählich mit der festen Kruste, auf der organisches Leben entstehen konnte.

Unermeßliche Mengen von schwingenden Kräften waren an der Arbeit. Ich sage absichtlich „an der Arbeit", denn es handelte sich nicht um ein geistloses Aufrechterhalten eines bestehenden Zustandes, sondern um zielbewußte Entwicklung. Freilich klar bewußt war das Ziel nur dem großen Werkmeister, aber ein Schimmer, ein wenn auch noch so schwacher Strahl dieses Bewußtseins und ein wenn auch noch so leiser Hauch seines Entwicklungsbefehls war auch zum letzten winzigsten Kraftatom gedrungen und wirkte als Ansporn zur Arbeit.

Allein nicht alle antworteten in gleicher Weise darauf.

Denn keines von ihnen war irgendeinem anderen gleich, da sie der göttlichen Schöpferkraft entstammten, die in ihrem unendlichen Reichtum und ihrer unerschöpflichen Fülle zwar ungezählte Lebenskeime ausströmt, niemals aber tote Bausteine herstellt. Ja wir müssen annehmen, daß diesen Lebenskeimen, wenn sie auch augenblicklich in die Fron der Materie gezwungen waren, doch ein Schatten von göttlicher Freiheit geblieben war, der es mit sich brachte, daß von dem einen die Antwort lauter, von dem anderen weniger laut ertönte. Es ist begreiflich, daß die entwicklungsbereitesten und entwicklungsfreudigsten Kräfte zueinander strebten, sich zusammenfanden und gegen die übrigen absonderten. In solchen Kräfteballungen entstanden, durch das Zueinanderstreben, durch die Liebe geweckt, Spuren eigenen Lebens.

Die einfachste uns bekannte Form des organischen Lebens ist die Zelle. Durch ihre Vereinigung zur Zelle gingen die Einzel-Kräfte zwar ihrer Sonderexistenz verlustig, tauschten aber dafür die Zugehörigkeit zu einem Verband und damit die Möglichkeit der Weiterentwicklung ein. Außer für Weiterentwicklung mußte für Befriedigung der Bedürfnisse der Zelle, für ihre Erhaltung und Fortpflanzung gesorgt werden.

Hierzu bedurfte die Zelle einer Leitung. Da die Aufgaben der Leitung höhere waren, mußten diejenigen Kräfte, welche die Leitung übernahmen, feinstofflicher schwingen als die übrigen.

Wo sich Zellenbildung und mit dieser Kräfte vorfinden, die eine Leitung erkennen lassen, pflegt man von Leben zu sprechen. Die Wahrheit ist jedoch, daß es einen toten Stoff überhaupt nicht gibt, daß jeder Stoff aus immerwährend schwingenden, das ist lebenden Kräften besteht.

Die Einzelzelle ist bereits ein wenn auch verhältnismäßig einfacher Organismus. Solche bildeten sich zunächst im Wasser. Größere Organismen bedingen den Zusammenschluß vieler Zellen. Die Aufgaben der größeren Organismen sind naturgemäß vielgestaltiger und erfordern eine immer mehr ins einzelne gehende Arbeitsteilung.

Es bilden sich innerhalb des Organismus Zellgruppen, deren jede ihre Sonderaufgabe hat. Diese Zellgruppen sind die Organe des Organismus. In jedem Organ schwingen die Kräfte anders.

Unzählige verschiedene Gattungen und Arten dieser Organismen entstanden nebeneinander, die einen dem Pflanzenreich, die anderen dem Tierreich angehörend.

Die Bildung der Gattungen und Arten mag durch äußere Umstände veranlaßt worden sein; ermöglicht wurde sie durch die Verschiedenheit der Einzel-Kräfte, aus denen die Zellen und Organismen hervorgegangen waren.

Vorwärts getragen wurde die Entwicklung naturgemäß von denjenigen Individuen, in denen die entwicklungsfähigsten Kräfte lebendig waren.

Die Entwicklung führte von den Wassertieren zu den im Wasser und auf dem Lande lebenden und von diesen zu den Landtieren, deren höchste Stufe wiederum die Säugetiere sind. Es ist kein Zweifel, daß die jeweils höchste Entwicklungsstufe gleichzeitig von vielen Individuen erreicht wurde.

Frühzeitig, jedenfalls schon vor Erreichung der Säugetierstufe, zeigte sich unverkennbar die Überlegenheit desjenigen Tierstammes, aus welchem später der Mensch hervorgehen sollte. Im Vergleich zu ihm sind die anderen Angehörigen der Tierwelt, die ganze Pflanzenwelt und alles, was wir zur sogenannten anorganischen Welt rechnen, also namentlich das Mineralreich aufzufassen als die Ergebnisse von Kräften, welche minder entwicklungsfähig waren und daher vorzeitig in ihrer Entwicklung steckengeblieben und zum Teile, wenigstens für unser Wahrnehmungsvermögen, erstarrt sind.

Der Mensch mag affenähnliche Ahnen gehabt haben; die jetzt vorhandenen Affenarten stammen jedoch nicht von den gleichen Ahnen, wie der Mensch, sondern von minder entwicklungsfähigen Seitenverwandten dieser Menschen-Ahnen ab.

Es ist anzunehmen, daß im Laufe der Zeiten auch Tiere und Pflanzen und die anorganische Welt das Entwicklungsziel, das ist die Vergeistigung, erreichen werden. Auf welchem Wege aber, darüber wage ich keine Vermutung zu äußern. Einstweilen scheint ihr Hauptzweck der zu sein, die materiellen Grundlagen für die Existenz des Menschen abzugeben.

3. Abschnitt

Beseeltheit; die feinstofflichen inneren Körper des Menschen

Die Atome haben die Eigentümlichkeit, daß sie mit gewissen anderen Atomen Verbindungen eingehen, während sie mit allen übrigen Atomen solche Verbindungen nicht eingehen. Man spricht hier von Affinität oder Verwandtschaft der Atome.

Worauf diese Verwandtschaft beruht, kann uns die Chemie nicht sagen. Die Feststellung der Umstände, unter denen die Verbindung erfolgt, hilft uns nicht weiter, da diese Umstände uns über den Grund, warum die Verbindung geschieht oder nicht geschieht, nichts mitteilen können. Weiterhelfen kann uns nur die Annahme, daß auch die Atome von Leben, und zwar von einem nach Entwicklung strebenden Leben erfüllt sind. Dieses Streben führt diejenigen Atomkräfte zusammen, welche sich gegenseitig in der Entwicklung fördern können, während diejenigen, welche sich nicht fördern können, einander ablehnen.

Dieses Zueinanderstreben und Einanderablehnen, diese Liebe und dieser Haß sind Triebe, die, selbstverständlich völlig im Unbewußten verlaufend, sich als die ersten leisesten Regungen beginnenden seelischen Lebens zu erkennen geben.

Wir dürfen sagen: Wo sich Leben findet, findet sich auch Beseeltheit; die Beseeltheit reicht soweit wie das Leben, das heißt sie ist überall. So wenig es einen toten Stoff gibt, so wenig gibt es einen unbeseelten.

In den Erscheinungen des organischen Lebens tritt die Beseeltheit deutlich hervor. Wir haben im vorigen Abschnitt bei Erwähnung der Zelle, als der einfachsten uns bekannten Form des organischen Lebens, gesehen, daß in ihrer Leitung Kräfte auftreten, denen ihre Weiterentwicklung obliegt. Diese Leitungskräfte bewirken den Zusammenschluß vieler Zellen und auf diese Weise die Bildung höherer Organismen, innerhalb dieser die Ausbildung von Organen in immer größerer Zahl, mit immer größerer Arbeitsteilung und von stets zunehmender Feinheit; sie kehren dabei vor, was zur Erhaltung des Organismus, zur Befriedigung seiner Bedürfnisse und zur Fortpflanzung notwendig ist. Es wurde auch schon erwähnt, daß diese Leitungskräfte, da sie höhere Aufgaben zu erfüllen haben, sicherlich feinstofflicher schwingen als die übrigen.

Diese Leitungskräfte bringen nun zwar die feinsten Organe hervor und bedienen sich ihrer als Werkzeuge, man kann ihnen aber nicht einen bestimmten Sitz im Körper nachweisen. Insbesondere sind alle Bemühungen, sie auf bestimmte Teile des Nervensystems oder des Gehirns festzulegen, vergeblich gewesen.

Wir sind daher gezwungen anzunehmen: diese Leitungskräfte durchdringen und beherrschen zwar den ganzen Körper und jede einzelne seiner vielen Millionen Zellen, schwingen aber so feinstofflich, daß wir diese Schwingungen mit normalen Sinnen nicht wahrzunehmen vermögen.

Wohl aber können die Schwingungen von sensitiven Personen oder in Fällen besonders gesteigerten Wahrnehmungsvermögens gesehen werden. Es zeigt sich dann ein aus strahlenartiger feiner Materie bestehendes Gebilde, dessen äußere Form demjenigen physischen Körper entspricht, zu dem es gehört.

Man bezeichnet ein solches Gebilde als Astralleib, Seelenleib oder Ichleib. Die beiden letzteren Bezeichnungen weisen darauf hin, daß aus diesen Kräften die Seele und das Ich entstehen. Siehe Abschnitt 4.

Die im Astralleib schwingenden Leitungskräfte stehen zunächst durchaus im Dienste der Ich-Liebe, der Eigen- oder Selbstliebe des Organismus.

Was die Entstehung der seelischen Kräfte angeht, so lassen sich, wie erwähnt, Spuren von ihnen schon bei den kleinsten Teilen der Materie feststellen, was zu dem Schlusse drängt, daß seelische Kräfte, wenn auch allereinfachster Art, einen wesentlichen Bestandteil der Materie ausmachen.

Die Bedeutung aber der seelischen Kräfte besteht darin, daß alles, was mit Entwicklung zusammenhängt, durch sie bewirkt wird. Demgemäß werden nicht nur die materiellen Kräfte durch sie gesteigert und verfeinert, sondern sie besitzen auch die Fähigkeit, sich selbst zu steigern und zu verfeinern.

In dieser Fähigkeit der Steigerung über sich selbst hinaus liegt das Geheimnis des Wachstums. Besäße das Samenkorn diese Fähigkeit nicht, so könnte es sich niemals zur Pflanze entwickeln; besäße das Ei diese Fähigkeit nicht, so könnte niemals ein Embryo daraus entstehen. Diese Fähigkeit ist recht eigentlich schöpferischer Art und trägt den Stempel ihres göttlichen Ursprungs an der Stirne.

Bei den Pflanzen und Tieren ist mit der Bildung des Astralleibes die Entwicklung abgeschlossen. Der Mensch hat einen weitergehenden Entwicklungsbefehl erhalten: sein Ziel ist die Vergeistigung und aus diesem Grunde sind unter den Leitungskräften seines Organismus auch solche, welche ihn instand setzen, dieses Ziel zu erreichen. Es sind die Kräfte der Gottesliebe und der Nächstenliebe. Zwar sind sie regelmäßig zunächst

nur in geringem Umfang tätig, während sie sich zum größeren Teile in einer Art von Schlafzustand befinden, aber je mehr der Mensch Gedanken der Gottes- und Nächstenliebe Raum gibt und sie durch entsprechende Handlungen verwirklicht, um so mehr werden diese Kräfte lebendig und entfalten sich, während in gleichem Maße die Kräfte der Ich-Liebe zurückgehen und schließlich, wenn die Vergeistigung erreicht ist, völlig verschwinden.

Dieser Vorgang muß allmählich eine Umgestaltung des Astralleibes herbeiführen, und zwar in der Art, daß seine Schwingungen mehr und mehr durch feinere Schwingungen ersetzt werden. Je stärker die Kraft der selbstlosen Liebe in einem Menschen ist, um so feiner werden die Schwingungen, und wenn das Ziel der Vergeistigung durch Liebe erreicht ist, hat sich der Astralleib in ein helles, leuchtendes Gebilde von äußerster Feinheit verwandelt, für welches der Ausdruck Lichtleib die passendste Bezeichnung ist. Diesem Lichtleib haftet etwas Überirdisches an, obwohl er in jedem Menschen, der seinen Daseinszweck erkannt hat und ihn zu verwirklichen strebt, vorhanden ist.

Nur der Grad seiner Ausbildung ist verschieden, je nach dem Ernst und der Kraft des Verwirklichungsstrebens.

Während wir die im Astralleib tätigen Kräfte der Ich-Liebe dem Seelenleben zuweisen, bezeichnen wir die Kräfte des Lichtleibes als geistige, mit Recht, da sie aus der Liebe stammen und in der Liebe bestehen, der gleichen Liebe, die die Grundkraft des göttlichen Geistes ist.

Den Mittelpunkt sowohl des Seelenlebens als auch des geistigen Lebens im Menschen bildet das Ich.

Es bedarf keiner näheren Ausführung darüber, daß der Astralleib nicht unsterblich, sondern dazu bestimmt ist, sich allmählich aufzulösen, während der Lichtleib von Dauer ist und sich immer mehr vervollständigen soll. (Siehe Abschnitt 7, 10.)

Die Ausgestaltung des Lichtleibes ist Aufgabe des Ichs, welches durch diese Arbeit und nach Maßgabe ihres Fortschreitens aus dem Bereich des Seelenlebens in den Bereich des geistigen Lebens aufsteigt. (Siehe Abschnitt 5.)

Es kann sehr wohl sein, daß dem Ich noch weitere Entwicklungsmöglichkeiten offen stehen; dann wird es durch seine Gedanken und Handlungen sich denjenigen — noch feinstofflicheren — Körper schaffen, dessen es zur Verwirklichung dieser Möglichkeiten bedarf[1]).

[1]) Über den Astralkörper siehe zum Beispiel: „Die aufeinanderfolgenden Leben" von Albert de Rochas, übersetzt von Helene Kordon (Leipzig, Verlag Max Altmann, 1914), 3. Teil, 1. Kapitel; ferner „Das Wechselspiel von Liebe und Tod" von Eduard Carpenter, übersetzt von Hans Reisiger (Prien, Oberbayern, Anthropos-Verlag, 1924), insbesondere 10. und 11. Kapitel mit bemerkenswerter wissenschaftlicher Begründung.

4. Abschnitt

Das Ich

Doch wir sind vorausgeeilt und müssen ein Stück Weges zurückgehen. Die den pflanzlichen und den tierischen Organismus leitenden Kräfte gipfeln in einer Spitze. Diese Spitze ist das werdende Ich. Seine ersten Anfänge gehen soweit zurück wie das organische Leben selbst. Zu seiner Entwicklung trägt vor allem der Kampf ums Dasein bei. Je größer und vielgestaltiger die Anforderungen dieses Kampfes sind, um so größer und vielgestaltiger muß die Arbeit des Ichs sein, um so mehr wird dieses sich über sich selbst hinaus steigern, um so deutlicher wird sich aber auch die Eigenart des Organismus ausprägen, die ja durch die Eigenart seines Ich-Kernes bestimmt wird. Über die Anfänge des Ich breitet sich noch völlig das Dunkel der Unbewußtheit. Aber wie die finstere Nacht allmählich in die Morgendämmerung übergeht, diese mehr und mehr zunimmt, bis endlich der erste Lichtstrahl des Tagesgestirnes über dem Horizont aufleuchtet, so bildet sich, während die Entwicklung der Organismen vorwärts schreitet, beim Ich allmählich ein dumpfes Bewußtsein seiner Eigenart; dieses Bewußtsein wird heller und heller, bis es endlich im Menschen zu völliger Klarheit heranreift. Damit ist das Ich erwacht.

Seine Entstehung und Entwicklung verläuft sonach zunächst im Unbewußten, dann im Bewußten. Sowohl die Entwicklung des Ichs als auch die Erlangung des Ich-Bewußtseins verteilen sich über ungemessene Zeiträume. Beide Vorgänge spiegeln sich wieder in der Entwicklung des Kindes, welches lange vor der Geburt im Leibe der Mutter vorhanden ist, aber erst mit der Geburt ein selbständiges Dasein erlangt, also ein Ich wird, und dann noch Jahre braucht, bis allmählich das Bewußtsein seiner selbst erwacht.

So lange das einzelne Ich seiner selbst noch unbewußt ist, wird es nach dem Tode schwerlich als Sonderwesen weiterleben können, sondern in der Gattungsseele untertauchen müssen. Seine Fortschritte werden daher so lange nur der Gattungsseele zugute kommen.

Von seinem Erwachen an nimmt das Ich die Zügel selbst in die Hand. Zwar dauert die unbewußte Zelltätigkeit in den meisten lebenswichtigen Organen, namentlich in den Organen des Blutkreislaufes, des Stoffwechsels und des Nervensystems fort, desgleichen natürlich die unbewußte Seelentätigkeit, aber im übrigen ist die Leitung auf das bewußte Ich übergegangen.

Die Bedeutung dieses Vorganges kann man sich nicht groß genug vorstellen. Es ist eine Umwälzung, eine grundstürzende Veränderung.

Denn während die Leitungskräfte des Organismus bisher lediglich dem ihnen innewohnenden Entwicklungsstreben gefolgt waren und ihre ganze

Tätigkeit auf die Höherführung des ihnen anvertrauten Organismus gerichtet war, eine Tätigkeit, die sich zwar unbewußt, aber deswegen auch unbeirrbar im Gehorsam gegen den von Gottes Hand eingepflanzten Trieb vollzogen hatte, hat jetzt ein neuer Herr die Herrschaft angetreten, ein neuer Herr voll „Selbstbewußtsein" und eigenen Willens.

Bei allem seinem Selbstbewußtsein ist er aber unwissend: Er weiß nicht, daß das Reich, über das er herrscht, von göttlichen Kräften aufgebaut wurde und er es sozusagen von diesen zum Lehen erhalten hat, so daß er von Rechts wegen sich mit der Rolle des Vasallen begnügen müßte. Statt dessen betrachtet er sich als absoluten Herrscher, dem nur durch Vererbung, Überlieferung und Erziehung gewisse Schranken auferlegt sind, über die er sich aber auch hinwegsetzen kann, wenn es ihn gelüstet. Und es fehlt nicht an solchen Gelüsten.

Das Streben des Ich, sich selbst zu behaupten und sich durchzusetzen, bildet den Ausgangspunkt.

Versetzen wir uns in die Lage des Urmenschen, der seines Ich bewußt geworden ist. Während er sich bisher mit der Natur eins gefühlt hat, empfindet er jetzt die Natur als etwas ihm fremd Gegenüberstehendes, als etwas Gegensätzliches; er fängt an sie zu bekämpfen und fordert dadurch ihren Widerstand heraus. Er kämpft gegen die Tier- und Pflanzenwelt und macht sie mit wenigen Ausnahmen — Haustiere, Nutzpflanzen — zu seinen Feinden. Er glaubt, dem von einzelnen Tierarten gegebenen Beispiel folgend, sich seine Nahrung wesentlich durch Vernichtung fremden Lebens verschaffen zu müssen[1]) und eröffnet einen mitleidlosen Vernichtungskampf gegen alles, was seinen Herrschaftsansprüchen sich nicht fügen will. Hart und mitleidlos wird auch sein Ich und für seinen Willen sich selbst zu behaupten und durchzusetzen erkennt es keine anderen Schranken an, als diejenigen, welche ihm durch entgegenstehende gleich starke oder stärkere Kräfte gezogen werden. Jeder von diesen Urmenschen ist völlig unbeschränkter Herr über seine Sippe, lediglich auf Grund seiner größeren Kraft, so lange, bis ein stärkerer derselben oder einer fremden Sippe ihn erschlägt und seinerseits die Herrschaft antritt.

Dennoch war auch in diesen Seelen der Ruf zur Weiterentwicklung lebendig und wenn er noch so oft übertönt wurde durch den Siegesjubel des immer selbstbewußter werdenden Ichs, er verstummte doch nie völlig. In der Bibel hat er die Form eines göttlichen Verbotes angenommen: Von allen Bäumen im Garten dürft ihr essen, nur von dem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen in der Mitte des Gartens nicht. Das will sagen: Ihr dürft von dem was die Erde trägt euch soviel nehmen, als ihr für eures Lebens Nahrung und Notdurft braucht und ihr dürft euch

[1]) Zweifellos zum Schaden seiner geistigen Entwicklung!

das reichlich nehmen (nur ein einziger von allen Bäumen im Garten ist euch verboten); was aber darüber hinausgeht, daran sollt ihr euch nicht vergreifen, denn das wäre zu weit getriebene Ich-Liebe, es wäre böse und wäre Sünde.

Berechtigt ist also diejenige Ich-Liebe, welche sich mit dem begnügt, was das Ich braucht, um sich selbst behaupten zu können. Reichlich gemessen, denn Gottes Ordnungen sind nicht kleinlich.

Unberechtigte Ich-Liebe oder Selbstsucht dagegen greift über diese Grenze hinaus und führt zur Sünde. Es gibt keine Sünde, welche nicht aus menschlicher Selbstsucht entsprungen wäre. *Selbstsucht ist die Ursünde des Menschen.* Denn der selbstsüchtige Mensch stellt sich in Gegensatz zu Gott und zu seinen Mitmenschen und verfehlt sich gegen das Gebot der Gottesliebe und gegen das Gebot der Nächstenliebe.

Der selbstsüchtige Mensch liebt nur sich selbst; alles was er tut, geht nur aus dem Gedanken an das eigene Ich hervor und ist darauf berechnet, dem eigenen Ich Vorteile oder Annehmlichkeiten zuzuführen. Er tut nichts umsonst, in allen Lagen rechnet er; so gut er für sich zu sorgen vermag, so schlecht sind die Anliegen Gottes und die Anliegen seiner Mitmenschen bei ihm aufgehoben.

Aber im Grunde genommen nützt er nicht einmal sich selbst. Denn ein solches selbstsüchtiges Denken und Handeln macht den Geist unfrei und widerspricht daher dem göttlichen Entwicklungsplan, der will, daß der Geist immer größere Freiheit erlange. Die Folge ist eine Hemmung der Entwicklung, wodurch die mit der Verstrickung in die Materie naturgemäß verbundenen Leiden herbeigeführt und neue Verkörperungen notwendig werden. Gewiß wird auch beim selbstsüchtigsten Menschen der göttliche Entwicklungswille schließlich Sieger bleiben, aber je hartnäckiger der Mensch widerstrebt, um so empfindlichere Mittel wird die Vorsehung anwenden, um ihn zur besseren Einsicht zu bringen und um so länger werden diese Mittel angewendet werden.

Das Ich ist zwar der Brennpunkt und das Band der seelischen Kräfte, doch erstreckt sich sein Bewußtsein durchaus nicht auf alle diese Kräfte, vielmehr scheinen gerade die wichtigsten unterhalb der Bewußtseinsschwelle geblieben zu sein.

Mit diesen letzteren Kräften beschäftigt sich die neue Wissenschaft der Parapsychologie. Sie sind zur Zeit nur bei wenigen Menschen ausgebildet; zweifellos ist, daß sie bei allen Menschen keimhaft vorhanden und daß ihre Beherrschung in der Entwicklungslinie der Menschheit liegt. Weitaus wichtiger jedoch als alle diese Fähigkeiten ist das Entwicklungsstreben des Ich, welches unterbewußt in diesem wirkt und erst zur Ruhe kommt, wenn das Ich sein Ziel, die Vergeistigung, erreicht hat.

5. Abschnitt

Unsterblichkeit

Sind nun die Organismen sterblich oder unsterblich? Es ist klar und bedarf einer Erörterung nicht, daß die einen Organismus bildenden Kräfte bei seinem Tode nicht verlorengehen können.

Die grobstofflich schwingenden Kräfte, welche bisher den physischen Körper gebildet haben, werden andere Verbindungen und Dichtigkeitszustände eingehen. Die feiner schwingenden Kräfte des Astralleibes werden zunächst den Tod überdauern. Der Astralleib zieht sich aus dem physischen Leib heraus und bildet nunmehr den gleichen Organismus auf der Astralebene. Wie lange ein solcher bestehen kann, wird von dem Grad seiner Ich-Entwicklung abhängen, denn das Ich ist das Band, welches die Kräfte zusammenhält. Ein Organismus, der ein seiner selbst bewußtes Ich noch nicht ausgebildet hat, wird auf der Astralebene kaum lange weiterleben können, sondern wird sich bald auflösen und seine Kräfte werden vermutlich Bestandteile der Gattungsseele werden, der er angehört. Das wird regelmäßig der Fall sein bei den Pflanzen und Tieren. Ausnahmsweise wird auch ein Tier ein seiner selbst bewußtes Ich erlangen können.

Für die Regel jedoch wird solcher Fortschritt dem Menschen vorbehalten sein. Bei ihm kann ein Untertauchen in der Gattungsseele nicht mehr in Frage kommen, sondern nur ein Fortleben als Sonderwesen. Denn jeder normale Mensch, auch wenn er auf ganz niedriger Stufe stehen sollte, hat das persönliche Selbstbewußtsein erlangt, sein Ich ist erwacht und damit ist eine seelische Entwicklungsstufe, noch dazu eine von größter Bedeutung, gewonnen. Eine seelische Entwicklungsstufe kann aber durch den Tod des physischen Leibes nicht mehr verlorengehen, da sie organisch in der Seele gewachsen ist und erst erreicht werden konnte, nachdem ihre natürlichen Vorbedingungen gegeben waren.

Richtig ist allerdings, daß der Astralleib gebildet wird durch seelische Regungen der Ich-Liebe und daß diese Regungen an und für sich nicht auf die Dauer berechnet sind, sondern nur einen Übergang darstellen. Aber unter den Kräften, welche den Menschenstamm gegründet und durch das Pflanzen- und Tierreich hindurch bis zum Menschen heraufgeführt haben, sind von jeher nicht bloß solche seelischer, sondern auch solche geistiger Art gewesen. Mögen diese letzteren anfänglich auch noch so tief in der Seele verborgen gewesen sein oder geschlafen haben, ihre Anwesenheit genügte als Unterpfand dafür, daß die Seele nach dem Tode des Leibes weiterleben und schließlich die Vergeistigung erreichen wird.

Aber dieses letztere Ziel ist nur durch eigene Arbeit erreichbar und je mehr die Seele auf die Ich-Liebe eingestellt ist, um so schwerer wird die

Arbeit sein, um so länger wird sie dauern und einer um so größeren Zahl schmerzlicher Verkörperungen wird es bedürfen. (Siehe Abschnitt 9.)

Um diesen Leiden zu entgehen, gibt es kein anderes Mittel, als schon zu Lebzeiten das Ich aus dem Bereich des nur seelischen Lebens in den Bereich des geistigen Lebens emporzuheben, mit anderen Worten: Durch Gedanken und Handlungen der Gottes- und Nächstenliebe mit der Vergeistigung zu beginnen und sich dadurch einen Lichtleib zu schaffen, dessen fein stoffliche Schwingungen dem Verfall entzogen und daher geeignet sind, dem Ich als Fittiche zu dienen, die es der Ewigkeit entgegentragen[1]).

(Schluß folgt im nächsten Heft.)

Zur Begründung der Ethik

Von August Messer

In seiner Ethik, die Hans Driesch unter dem Titel „Die sittliche Tat" (im Verlag E. Reinicke, Leipzig, 1927) hat erscheinen lassen, lehnt er die Wertethik ab (33 ff., 391). Er begründet das so: Mit dem Einzug des Wortes „Wert" in die Philosophie sei zugleich eine große Verwirrung in sie eingezogen. Aber Driesch hat selbst durch die Unterscheidungen, die er hinsichtlich der Bedeutungen des Wortes „Wert" vornimmt, gezeigt, daß solche „Verwirrung" leicht zu beseitigen ist. Hätte er die bedeutenden Vertreter der Wertphilosophie, die ich in meiner „Deutschen Wertphilosophie der Gegenwart" (Leipzig, Reinicke, 1926) dargestellt habe, näher gewürdigt (nur mit Scheler setzt er sich kurz auseinander), so würden ihm auch die positiven Leistungen dieser Richtung sich eindringlicher gezeigt haben. Übrigens ist Driesch in seiner Ablehnung nicht konsequent, sofern er doch sich nicht enthalten kann „das Wort ‚Wert' gelegentlich zu verwenden" (40). Unsere weitere Betrachtung wird übrigens zeigen, daß er in der Sache der Wertphilosophie sehr nahe steht und daß eine liebevollere Vertiefung in die Wertphilosophie wohl manches von seiner Ethik ferngehalten hätte, wogegen wir im folgenden kritische Bedenken erheben müssen.

Verwandtschaft mit der Wertphilosophie zeigt Driesch in seiner Auffassung der ethischen Erkenntnis.

Er sieht (mit Recht) in „Wert": „gut", „es sollte sein" — „Urbedeutungen", die wir höchstens erläutern, aber nicht eigentlich „definieren" können. „Ich schaue, wann sie erfüllt sind, ohne mir Rechenschaft geben zu können, wie ich eigentlich dazu komme, sie im besonderen Falle für erfüllt zu befinden. Daß sie etwas Endgültiges mit Rücksicht auf Ordnung im Rahmen eines irgendwie ganzheitlichen Etwas sei, ist alles, was sich über die Bedeutung ‚gut' sagen läßt" (25 f.).

[1]) Dieses Eingebettetsein des Ich in die geistigen Kräfte kommt hübsch zum sinnfälligen Ausdruck in dem Wort Lichtleib.

(In dieser Beziehung des „Guten" auf eine „Ganzheit" verrät sich allerdings schon die metaphysische Tendenz von Drieschs Ethik.)

Wie die Wertethik, so strebt auch Driesch hinaus über Kants ethischen Formalismus (dessen positive Bedeutung er aber doch vielleicht unterschätzt).

Um den formalen Begriff des „Sein-sollenden" mit konkretem Inhalt zu erfüllen, greift Driesch zurück auf „ethische Schau" (26ff. u. ö.). „Wenn ich ethisch schaue, so schaue ich unter der Form des ‚Es sollte sein' — das ist alles" (59). Auf Einzelfragen können wir hier aus Raumgründen nicht eingehen; ich will nur bemerken, daß mir nicht recht klar geworden, was er an ethischer Erkenntnis dem „Instinkt" und was er der „Vernunft" zuschreibt, ferner, welche Bedeutung er mit dem Wort „Vernunft" hier verbindet.

Weit bedeutsamer für unsere kritische Auseinandersetzung mit Driesch ist sein Gedanke, daß der „letzte Bezugspunkt aller inhaltlichen Ethik" und damit „der höchste sittliche objektive ‚Wert'" ein „Zustand der geistigen Menschheit sei, bei dessen Verwirklichung mit Rücksicht auf sie alles in Ordnung sein würde" (43). Die metaphysisch-religiöse Orientierung von Drieschs Ethik bekundet sich an dieser Stelle darin, daß er betont: inhaltlich erfüllt könne das Schema dieses höchsten Wertes nur durch „metaphysische Hypothesen" werden, und daß er jenen „höchsten sittlichen Zustand" mit dem religiösen Ausdruck „Erlösung" bezeichnet.

Aber jene Orientierung nach dem Transzendenten hat nun für die Ethik Drieschs bedeutsame und — bedenkliche Folgen.

Während Kant in Übereinstimmung mit unserem allgemeinen sittlichen Bewußtsein den „guten" Willen als das Einzige schätzt, was „ohne Einschränkung gut" genannt werden könne, ihm also höchsten Selbstwert beilegt, erkennt ihm Driesch nur den abgeleiteten Wert des Mittels zu. „Der ‚gute Mensch' als Zustand, seinen Anlagen nach gedacht, ist Mittelwert; seine guten Handlungen sind Wertmittel" (36).

(Zur Erläuterung von Drieschs Sprachgebrauch sei bemerkt, daß er „Mittelwert" einen Zustand auf dem Wege zur Verwirklichung des Endwertes, nämlich der „Erlösung", nennt und „Wertmittel" jedes Geschehnis, das bewußt der Verwirklichung des Endwertes dient.)

Die ausgeprägt religiöse Einstellung auf die als absolut und unvergleichlich wertvoll gedachte „Erlösung" zeigt also auch bei Driesch (wie bei so vielen) die Tendenz, die Sittlichkeit der Würde eines echten Selbstwertes zu entkleiden und sie zum bloßen Mittel für den Endwert herabzudrücken. Denn „gegenüber dem metaphysisch Letzten" wird „alles gleichgültig" (70).

So kommt es denn schließlich dazu, daß mit dem Eigenwert auch die objektive Geltung und Verpflichtungskraft des Sittlichen preisgegeben

wird. „Metaphysisch gilt das metaphysisch Gesetzte, also auch der religiöse Wissenskern, als Grundlage des Ethischen. *Das Ethische schwebt in der Luft ohne diese Grundlage* (von mir gesperrt)... Ohne metaphysische oder religiöse Verankerung ist das Ethische, mag es noch so eindringlich unmittelbar gegeben sein, vor dem Intellekt gar nicht eigentlich verpflichtend. Ohne solche Verankerung könnte es ‚Illusion' sein" (185 f.).

Man sieht: hier ist die von Kant schon so überzeugend vertretene Selbständigkeit der Sittlichkeit gegenüber der Religion völlig preisgegeben! Man fragt sich aber: wenn wirklich das Ethische als „*eindringlich* unmittelbar gegeben" bezeichnet wird, so kann das doch sinnvoll nur bedeuten, daß wir sittliche Werte, wie Gerechtigkeit, Güte, in sich als „sein-sollend" und eben damit als uns unmittelbar „verpflichtend" erleben, mag der metaphysische Bestand sein, welcher er wolle.

Nach all dem Angeführten wird es uns gar nicht mehr wundern, wenn uns auch Driesch — ganz in der üblichen Weise der Theologen — versichert: „Der konsequente Unsterblichkeitsleugner kann eigentlich gar nicht ein bewußt sittlicher Mensch sein", und behauptet, „daß ohne Unsterblichkeit das ‚Gewissen' — ‚Illusion' sei" (187).

Freilich gibt Driesch zu, daß auch der radikale Materialist und Atheist „die ethische Schau, das ‚Gewissen' nicht fortbringen" könne, aber er meint, dessen Aussagen „*können* ihm gar nicht im echten Sinne verpflichtend sein" (186). Man fragt sich erstaunt: Warum denn nicht? Erklärt doch Driesch selbst: „Das Gute, was sein kann, *soll* sein; das liegt in seinem Begriff" (153). Wenn wir aber etwas als „*sein-sollend*" erleben, erleben wir es damit nicht zugleich als *verpflichtend*? Sind „sein-sollend" (oder „gut") und „verpflichtend" nicht gleichbedeutend?!

Natürlich kann ich das Verpflichtende anerkennen oder ablehnen. Aber hätte ich nicht auch gegenüber einem Endzustand der „Erlösung" diese Freiheit? Auch ein solcher könnte auf mich ja nur verpflichtend wirken, wenn ich ihn als „sein-sollend" und somit als „gut" unmittlbar schaute; auch jenem Endzustand gegenüber wäre es meiner freien Entscheidung anheimgegeben, ob ich mich zur Arbeit an seiner Herbeiführung verpflichtete oder nicht. Denn — wie Driesch mit Recht bemerkt —: „man kann sich nur selbst verpflichten, aber nicht durch Zwang verpflichtet werden" (109).

In dieser Bemerkung spüren wir zu unserer Freude wieder etwas vom Geiste Kants und seiner Autonomie. Aber es ist charakteristisch für das Zwiespältige von Drieschs Ethik, daß diese Bemerkung da fällt, wo Driesch gleichsam auf dem festen Boden der *diesseitigen* Wirklichkeit steht. Zur Rechtfertigung der demokratischen Staatsform nämlich führt er aus, jeder müsse stimmberechtigt sein. „Hätte einer keine ‚Stimme', *so wäre er moralisch gar nicht zum Gehorsam selbst*

gegen gute Gesetze verpflichtet"; denn alle Verpflichtung sei eben Selbstverpflichtung. „Nur in der Demokratie ist der Einzelne ‚Glied' und nicht nur Objekt des Staates ... nur der ‚Bürger', nicht der ‚Untertan' hat Pflichten gegen den Staat" (109).

Aber wie sollten diese einleuchtenden Gedanken nicht auch für einen transzendenten Endzustand gelten? Ihm gegenüber hätten wir ja auch keine „Stimme" gehabt: wie sollte von ihm eine Verpflichtungskraft ausgehen, — wenn wir uns nicht wegen seines inneren Wertes ihm gegenüber selbst verpflichteten? In der Tat erkennt ja auch Driesch gelegentlich an, daß „aus dem bloßen Sein das, was sein soll, nicht abgeleitet werden könne" (43). Mithin ergibt sich auch aus metaphysischem Sein kein „Soll", keine „Verpflichtung" für uns, ja bei der Aufstellung metaphysischer Hypothesen (und ebenso bei unseren religiösen Gedanken über Gott und Jenseits) muß uns ethische Schau normgebend sein. So gesteht auch Driesch einmal zu: „Logisch genommen (d. h. doch wohl der Geltung nach) ist ethische Schau das erste, Metaphysik (und Religion) das zweite" (185). Aber wenn ich Metaphysik und Religion nur benutze, um „das Dasein der sittlichen Schau zu verstehen", so besagt das doch weit weniger als die oben erwähnte Behauptung, daß ohne Metaphysik oder Religion das Ethische keine Verpflichtungskraft habe und insofern „in der Luft schwebe".

Diese letztere, für die Selbständigkeit der Ethik verhängnisvolle Behauptung hat Driesch, wie wir oben gesehen haben, tatsächlich aufgestellt.

Aber auch in den Inhalt der Ethik bringt er durch seine Hinneigung zum Transzendenten eine bedenkliche Unsicherheit.

Die Grundfrage, „ob mein Leib als solcher leben soll", wagt er nur „hypothetisch" zu entscheiden, nämlich von der metaphysischen „Annahme" aus, es möchte das mir mitgegebene Lebensgefühl, das doch auch aus der höchsten Quelle stammt ... dem Plane der höchsten Quelle gemäß sein (56). Er rechnet dabei ernsthaft mit der Möglichkeit, daß Leben überhaupt „besser nicht wäre, also mittelbar oder unmittelbar vernichtet werden sollte". In diesem Falle würden wir auch aller Pflichten gegen das Leben anderer entbunden sein; es hätte dann ja „keinen Sinn, sich um die Besonderheiten andern Lebens zu kümmern (es sei denn vielleicht sogar im Sinne einer Zerstörung alles Lebens!)" (64; von mir gesperrt).

Es fällt mir da die Erzählung von einem indischen Büßer ein, der Weib und Kind verlassen habe, um sich ganz seinen religiösen Verrichtungen zu widmen. Sein Weib sei schließlich in ihrer Not und Verzweiflung zu ihm gekommen und habe ihm sein vor Hunger wimmerndes Kind vor die Füße gelegt und ihm zugerufen: „Sorge für dein Kind, Asket!" Der aber habe sich in seiner Versenkung nicht im geringsten stören lassen.

Wie sich Driesch zu diesem Fall stellen würde, ist leicht zu ersehen aus seinen Bemerkungen über die „Notlüge". Die Lüge, als die „Würde" des anderen verletzend, ist ein Unwert. Aber unter Umständen wird durch Sagen der Unwahrheit ein noch größerer Unwert vermieden. „Wenn zum Beispiel ein Kranker gerade der äußersten Gefahr entronnen, aber noch sehr schwach ist und jeder Affekt ihn in die Gefahr zurückwerfen könnte, dann darf ich ihm sagen, daß sein auch schwer krank gewesener Vater noch lebt — auch, wenn er gerade gestorben ist" (85).

So entscheidet zunächst Driesch — ganz im Geiste der Wertethik, auf Grund einer Wertabwägung. Er fügt aber noch bei: „Wenigstens gilt das von dem zugrunde gelegten Ausgangsstandpunkte aus, der ja unsere gesamte ‚irdische' Morallehre überhaupt erst möglich machte, von dem Standpunkte aus also, daß Leben und Tat überhaupt im ‚Plane' der Welt liegen. Sollte im Sinne einer gewissen Asketik das Wahrheitsagen um jeden Preis etwa eine magisch-erlösende Wirkung haben, so läge natürlich alles anders; dann müßte der Schwerkranke durch Vermeidung der Notlüge zum Rückfall in die Krankheit und zum Tode gebracht werden — aus ‚höchstem' Mitleid. Es ist gut, sich gelegentlich wieder einmal des hypothetischen Wesens unserer gesamten Morallehre zu erinnern" (86).

Driesch rechnet also ernsthaft mit der Möglichkeit, daß durch neue metaphysische oder religiöse Erkenntnisse unser Gewissen und die auf ihm ruhende Moral eines Tages außer Kraft gesetzt werde. Würde er es wohl auch für seine Pflicht halten, seinen Sohn zu schlachten (wie Abraham), wenn er einmal überzeugt wäre, daß ihm das Gott geböte?!

Vom Standpunkt autonomer Moral, die im Gewissen, nicht im angeblich metaphysischen oder religiösen „Erkenntnis" ihre Grundlage hätte, wäre ein solches Gebot abzulehnen, da es nicht von einer wirklichen „Gottheit" stammen könne.

Es ist auch sehr lehrreich zu beobachten, wie Driesch, der als überzeugter Pazifist aufs eindringlichste die Widersittlichkeit des Kriegs dartut und in diesem Zusammenhang einmal (166 A.) Töten die „größte Sünde" nennt, doch den sog. „heiligen Krieg" nicht nur „entschuldigt", sondern ihn „für seine Ausführer" als „geradezu gefordert" bezeichnet, natürlich nur, wenn er lediglich des „heiligen" Zweckes, also der Errettung von der ewigen Verdammnis wegen, geführt wird. Dann gibt sich „höchstes Mitleid" in ihm kund. Einige werden getötet, auf daß sehr viel Zahlreichere gerettet werden für das metaphysische Höchste, welches man zu kennen glaubt. „Dieser ‚heilige Krieg' sei ‚keine Staatsaktion', sondern ‚eine metaphysisch-religiöse Handlung', ebenso wie — die Folter im Dienste der Inquisition es war" (123).

Den Widerspruch dieser Ausführungen zu seiner sonstigen entschiedenen Verwerfung des Krieges sucht Driesch dadurch zu beseitigen, daß er hinzugefügt: „Nur das unirdische Ideal rechtfertigt, ja gebietet den heiligen Krieg. Politische und soziale Idealzustände der Zukunft ... bleiben aber irdische Ziele. Heute glaubt, wenn er sich ernstlich prüft, keiner das, was heiligen Krieg rechtfertigen würde, und wenn sich Verteidiger nationaler Kriege bisweilen gern ein entsprechendes religiöses Mäntelchen umhängen, wofür Fichte und Hegel ja so hübsche Anlässe bieten, so können wir das auf sich beruhen lassen. Der Krieg, wie er heute allein vorkommen kann, bleibt ethisch verdammt" (163).

Hier unterschätzt Driesch doch wohl erheblich die innere Ehrlichkeit und Überzeugtheit und den Einfluß vieler „Kriegspastoren" und anderer religiös gestimmter Verteidiger des Krieges! Auch können sehr wohl gewisse irdische Ziele (wie z. B. ja auch bei den Kreuzfahrern die Befreiung des heiligen Landes von den Ungläubigen) als von Gott im Dienste eines unirdischen Ideals gewollt angesehen werden, so etwa die Herrschaft einer bestimmten Rasse oder Nation.

So bestätigt sich uns wiederum das seltsam Widerspruchsvolle von Drieschs Ethik, und es enthüllt sich, wie das aus einem Dualismus in seiner Person stammt. Zunächst wirkt er durchaus als Vertreter der „Vernunft", als nüchtern-besonnener Forscher und warmherziger Aufklärer und Lebensreformer, der Sätze ausspricht wie die: „Schwärmerische, romantische Mystiker gehen uns hier wirklich nichts an. Möge man doch endlich einmal einen Strich unter alle ‚Romantik' setzen — es wäre zum Besten der Welt" (167).

Bei näherem Zusehen aber enthüllt sich, daß dieser von ihm bekämpfte Gegner — romantische Mystik in ihn selbst sich eingenistet hat. Denn nur so erklärt es sich, daß er in vollem Ernst es für möglich hält, daß unsere gesamte Moral durch neue Enthüllungen des Weltgrundes bzw. seines „Weltplans" außer Kraft gesetzt werden könne.

Driesch definiert „Religiosität" als „Gefühl ergebener freudiger Ruhe im Bewußtsein eines vollkommen abhängigen Geborgenseins" (183). Angesichts des Weltlaufs und all des Sinnlosen und Furchtbaren, das er bringt, werden gewiß viele, die vielleicht nicht wissen, wovon sie am nächsten Tage leben sollen, zu diesem Gefühl „freudiger Ruhe" und „Geborgenseins" nicht gelangen können. Sie müssen es dann auch noch über sich ergehen lassen, daß Driesch ihnen die Fähigkeit zu bewußter Sittlichkeit abspricht. Aber darauf wollen wir hier nicht näher eingehen, wir wollen nur fragen, wie kann auch beim Religiösen dieses freudige und beruhigende Gefühl der Geborgenheit aufkommen, wenn er mit der Möglichkeit rechnet, daß sein „Gewissen" und die allgemein anerkannte Moral ihn in die Irre führe, daß der Weltgrund vielleicht einmal „meta-

physisch-religiöse Handlungen" gebiete wie Krieg, Inquisition und Folter?!

Müßten wir dann nicht einem solchen Weltgrund den Charakter einer „Gottheit" absprechen, müßten wir ihn nicht für „widervernünftig" erklären und damit seinen angeblichen „Geboten" jede verpflichtende Kraft aberkennen — gestützt auf unser Gewissen?!

Das gesteht auch Driesch zu — nämlich da, wo das Rationale, das Aufklärerische in ihm das romantisch-mystische Element seines Wesens zurückdrängt. In solchem Zusammenhang führt er aus: „Liegt doch nicht der Schein eines Grundes für die Widervernünftigkeit des höchsten Wirklichen vor. Ja, man möchte sogar geradezu von höchster Unwahrscheinlichkeit einer Widervernünftigkeit des höchsten Grundes reden, wenn man erwägt, daß doch eben Vernunft, ratio, d. h. letztlich das Vermögen in Widerspruchslosigkeit und Sinnhaftigkeit zu erfassen, jedenfalls da ist, und daß sie doch sicherlich aus dem höchsten Grunde stammt — denn woher sollte sie sonst stammen? Sollte sich das Höchste ein gegen es selbst gerichtetes Instrument geschaffen haben?" (167).

Da „Sinnhaftes" hier auch mit „Wertvolles" wiedergegeben werden kann[1]), das Vermögen des Werterlebens aber das „Gewissen" ist, so umfaßt Drieschs Begriff der Vernunft auch das Gewissen, wie auch aus seinem Satz hervorgeht, daß der Inhalt des Guten „vor der Vernunft" bestehen müsse (190). Erwägen wir dies, so finden wir in den eben angeführten Sätzen eine starke Annäherung an den auch von uns vertretenen Standpunkt, daß Vernunft einschließlich Gewissen nicht nur die Quelle und Norm unserer Moral sei, sondern daß sie auch für unsere metaphysischen und religiösen Gedanken über eine transzendente Wirklichkeit richtunggebend sein müsse.

Aber da, wo das Mystisch-Romantische bei Driesch vorwiegt, da kommt es bei ihm, wie wir gezeigt haben, zu Ausführungen, die Geltung und Verpflichtungskraft des Gewissens erschüttern und auch die inhaltliche Richtigkeit seiner Aussprüche in Zweifel ziehen. Metaphysik und Religion bieten also für die Ethik durchaus keinen festen Boden, sondern einen ganz unsicheren Baugrund, der das Gebäude, das man darauf errichten will, mit Einsturz bedroht.

Im Grunde verrät sich in den immer erneuten Versuchen, der Ethik ein transzendentes Fundament zu verschaffen, auch ein gewisser Wertskeptizismus, ein mangelndes Ergriffen- und Überzeugtsein von den Werten. Solchen Skeptizismus zu überwinden dürfte aber in erster Linie die Wertethik berufen sein mit ihrem Hinweis auf die Evidenz unseres Werterlebens.

[1]) Vgl. unsere Ausführungen über „Sinn" und „Wert", Jg. III, H. 7, Juli 1927, S. 208 f.

Zur Einführung in die Philosophie

VI. Zur Metaphysik: Methoden metaphysischer Erkenntnis

Wir haben (H. 6, S. 181 f.) dargelegt, daß wir im Einklang mit dem kritischen Realismus eine induktiv vorgehende Metaphysik auf empirischer Grundlage prinzipiell für möglich und wünschenswert halten. Eine aprioristische Metaphysik dagegen, die durch reines Denken, unabhängig von Erfahrung, letzte Wirklichkeitsfragen zu beantworten beansprucht, sehen wir durch Kants „Kritik der reinen Vernunft" ein für allemal als widerlegt an.

Freilich können wir auch den Weg, den Kant selbst einschlug, um zur Lösung der obersten Seinsprobleme zu gelangen, nicht als den richtigen anerkennen. In seiner „Kritik der praktischen Vernunft" hat er selbst nämlich metaphysische Behauptungen, die für alle Weltanschauung entscheidend sind, wie, daß ein persönlicher Gott existiere und daß die Seele unsterblich sei, aufgestellt, zwar nicht als theoretisch (wissenschaftlich) beweisbare Sätze, wohl aber als „Postulate" unserer „praktischen Vernunft" (d. h. unseres sittlichen Bewußtseins). Er geht dabei von der Überzeugung aus, es sei schlechthin sittlich wertvoll und darum gefordert, daß die Tugend auch ihren Lohn finde. Da aber die Erfahrung zeigt, daß in diesem Leben das häufig nicht der Fall, ja daß oft das Gegenteil eintrete, so „postuliert", d. h. fordert er, daß ein gerecht vergeltender Gott existiere, der der Seele nach dem Tode jenes Maß von Glückseligkeit zuteile, das sie verdient habe.

Auf ein Werturteil wird hier ein Seinsurteil gegründet, nämlich so: es ist sittlich wertvoll, daß eine gerechte Vergeltung existiere, also — existiert sie (und Gott als ihr Vollstrecker).

Aber ist das wirklich überzeugend? Ist es selbstverständlich, daß die Wirklichkeit unseren „Forderungen" entspreche?!

Indessen, so wenig haltbar uns Kants Postulatenlehre erscheint, so psychologisch lehrreich ist sie. Von jeher haben sich Wertschätzungen, Wünsche, Forderungen — freilich meist versteckt — in der Metaphysik geltend gemacht. Und zwar derart, daß man die Welt in ihrem tiefsten Bestand sich so dachte, wie — man es ersehnte. („Was man wünscht, glaubt man gern.")

Auch im heutigen Philosophieren, in dem der Trieb nach metaphysischer Erkenntnis wieder so mächtig ist, wird man Willen zum Wertvollen als geheimen Inspirator metaphysischen Denkens leicht nachweisen können. So hat man sich vielfach eingeredet, ein besonderes Organ für die tiefsten metaphysischen Einsichten zu besitzen in der sogenannten „Intuition" (wörtlich „Anschauung", wobei eine „übersinnliche", „rein intellektuelle" gemeint ist).

Gewiß kann man (dem Sprachgebrauch gemäß) — wie im Leben und in Fachwissenschaften, so in der Metaphysik aus dem Unbewußten auftauchende Einfälle von überzeugender Kraft „Intuitionen" nennen. Sie können geradezu genial sein. Aber es besteht kein sachlicher Grund, darin etwas Anderes zu sehen als „Gedanken", die wir eben wie alle Gedanken dem „Verstande" (bzw. der Vernunft) zuschreiben. Auch muß sich erst an Hand der Erfahrung und in der kritischen Nachprüfung herausstellen, welche Geltung solche „Einfälle" haben. (Vgl. Verweyen H. 6, S. 176 ff.)

Lesefrüchte

Eros und Ewigkeit

Von Platons „Gastmahl", einem Werk, über dem der Zauber ewiger Jugend liegt, besitzen wir eine Übertragung von Kurt Hildebrandt, über deren Vorzüge sich der Leser an der mitgeteilten Probe selbst ein Urteil bilden kann. Wir geben daraus mit Erlaubnis des Verlags das Gespräch Diotimas mit Sokrates wieder.

„Die Liebe, Sokrates, gilt nicht dem Schönen, wie du glaubst. — Aber wem denn? — Der Zeugung und dem Gebären im Schönen. — So mag es sein, sagte ich. — Und sie: Sicherlich. — Warum denn nun der Zeugung? — Weil das Ewige und Unsterbliche im Sterblichen die Zeugung ist. Mit dem Guten aber Unsterblichkeit zu begehren, ist notwendig, wenn wir doch fanden, daß Liebe das Gute für immer zu

besitzen trachtet. Notwendig ist nach dieser Lehre, daß die Liebe auch nach der Unsterblichkeit trachtet.

Dies alles lehrte sie mich, wenn sie über die Dinge der Liebe redete, und einmal fragte sie: Was glaubst du, Sokrates, sei die Ursache dieser Liebe und der Begierde? Oder merkst du nicht, wie gewaltig alle Tiere ergriffen werden, wenn sie begierig sind zu zeugen, die da kriechen und fliegen? Krank erscheinen sie alle und verliebt, zuerst wenn sie sich miteinander verbinden, dann beim Aufziehn der Brut. Und für diese sind die Schwächsten gegen die Stärksten zu kämpfen bereit und für sie zu sterben, und sie lassen sich vom Hunger quälen, um jene zu ernähren und tun auch sonst alles. Bei den Menschen könnte man glauben, sie täten es aus Überlegung. Aber die Tiere, welche Ursache macht, daß sie sich so verliebt gebärden? Kannst du sie nennen? — Und wieder sagte ich, daß ich es nicht wüßte. — Sie aber sprach: Meinst denn du, du wirst jemals stark sein in Dingen der Liebe, wenn dir dies nicht bewußt ist? — Aber deswegen, Diotima — eben sagte ich's schon — bin ich ja zu dir gekommen, weil ich es weiß, daß ich der Lehrer bedarf. So sage mir auch hiervon den Grund und von dem anderen, was die Liebe angeht. — Wenn du nun überzeugt bist, die Liebe gelte von Natur jenem, über das wir oft übereinkamen, so wundere dich nicht. Denn hier strebt aus demselben Grunde wie dort die sterbliche Natur soweit möglich ewig zu sein und unsterblich. Sie vermag es allein durch diese Zeugung, weil sie immer ein anderes Junges anstatt des Alten zurückläßt. Denn man sagt ja auch, daß jedes einzelne der Lebewesen lebe und dasselbe bleibe, wie einer auch von Kindheit an derselbe genannt wird, bis er alt geworden ist, und wird gleichwohl immer derselbe genannt, da er doch niemals dasselbe in sich enthält, sondern immer neu wird und das andere verliert, an Haaren und Fleisch, Knochen und Blut und am gesamten Körper, und das nicht nur am Leibe, sondern auch an der Seele: Die Denkweise, die Sitten, Meinungen, Begierden, Lüste, Schmerzen, Ängste, dies alles bleibt keinem jemals dasselbe, sondern das eine entsteht, das andere verschwindet. Noch viel wunderlicher als dies ist, daß auch die Kenntnisse nicht nur die einen entstehen, die andern verschwinden, und wir niemals in unseren Kenntnissen dieselben sind, sondern auch jeder einzelnen Kenntnis dasselbe geschieht. Denn was man Nachsinnen nennt, geschieht weil die Kenntnis entweicht. Vergessen ist nämlich Ausgehn der Kenntnis. Nachsinnen aber bildet eine neue Erinnerung statt der fortgegangenen und erhält die Erkenntnis, so daß sie dieselbe zu sein scheint. So wird auf diese Weise alles Sterbliche erhalten, nicht dadurch, daß es in jeder Beziehung immer dasselbe bleibt wie das Göttliche, sondern indem das Verschwindende und Alternde ein anderes Neues von der Art wie es selbst war, zurückläßt. Durch diese Einrichtung, Sokrates, hat Sterbliches an der Unsterblichkeit teil, der Leib und alles übrige; niemals durch eine andere. Wundere dich also nicht, daß ein jedes von Natur das von ihm Entsprossene ehrt; denn der Unsterblichkeit zuliebe ist jedem dieser Eifer und der Eros eigen."

Aussprache

Trennen und Einen

Anfrage. Seit länger als 20 Jahren habe ich immer wieder neu vor Augen, sowohl in der praktischen Erfahrung des täglichen Lebens wie auf den verschiedenartigsten Gebieten des Lebens und Wissens, daß alles Tun der Welt entweder Trennen oder Einen ist. Eine Ausnahme davon habe ich bisher nicht finden können. Merkwürdigerweise habe ich aber von diesem Tatbestand, der grundlegend für das Verständnis des Weltgeschehens ist, in der gesamten modernen Philosophie noch nie eine Andeutung gefunden. Wie ist dies zu erklären? Und in welchem philosophischem Werk kann man Näheres erfahren? H. Deneke.

Antwort: Der von Ihnen mit Recht als „grundlegend" bezeichnete Tatbestand ist auch Philosophen nicht verborgen geblieben, wenn sie seiner auch in sehr verschiedenen Worten gedenken. Der knappe Raum gestattet nur die Anführung von ganz wenigen Beispielen. So hat schon Empedokles (etwa 490—430) in „Liebe" und „Haß", gedacht als vereinigend und trennend, die Grundkräfte der Welt erblickt. Unter den Neueren nenne ich Herbert Spencer (1820—1903), der in der „Integration" (Vereinheitlichung)

und „Differenzierung" (Sonderung) die herrschenden Grundtendenzen des Weltgeschehens sieht.

Auf geistigem Gebiet sei an Kants berühmte Unterscheidung aller Urteile in „analytische" und „synthetische" erinnert. Mit ihr ist gesagt, daß Analyse (Sonderung) und Synthese (Verknüpfung) die Grundfunktionen des denkenden Geistes seien.

Gibt es freilich ein wirklich „schöpferisches" Tun, so würde sich dies unter die Begriffe „Trennen" und „Einen" nicht unterordnen lassen. Dasselbe gilt für das geistige Tun, das in bejahender und verneinender Stellungnahme besteht. A. M.

Zu Maria Groeners „Weibeslehre" (H. 7. S. 187 ff. u. S. 211.)

Verehrte gnädige Frau!

Sie machen mir mit Entrüstung den Vorwurf, daß ich einem so „rückständigen" Buche soviel Raum gewidmet und nicht einmal Kritik daran geübt hätte.

Sie übersehen, daß ich doch grundsätzlich die verschiedensten „Richtungen" zu Wort kommen lasse. Die in dem gen. Buche vertretene dürfte mir aber auch heute noch sehr viele Anhänger haben, besonders in der Männer-Welt.

Warum ich keine „Kritik" übte?

Die Hauptrichtungen in der Geschlechterfrage scheinen mir durch so tiefe Verschiedenheit der Instinkte und Wertschätzungen getrennt zu sein, daß ich glaubte, es genüge, sie sich selbst darstellen zu lassen. Denkende Leser und Leserinnen — und auf solche rechne ich — werden dann schon selbst finden, wo ihr Platz ist.

Mit vorzüglicher Hochachtung

Ihr A. M.

Zum Mechanismus — Vitalismusproblem

(Aus einem Brief an L. v. Bertalanffy zu dessen Aufsatz, Jg. 1927, H. 10 f.)

„. . . Gestatten Sie mir gütigst, daß ich einen Satz herausgreife und daran einige Bemerkungen knüpfe. ‚Die Erklärung der organischen Zweckmäßigkeit durch ein unbewußtes Seelisches ist in letzter Linie eine Erklärung durch ein Wort, das einen vorstellbaren und konkreten Inhalt nicht besitzt.' Sehr richtig! In der Tat fragt man sich vergebens, was man sich unter einer vegetativen, einer sensitiven, einer geistigen Seele, einer Stufenleiter von Seelen, von denen der Vitalismus redet, zu denken hat . . . Worin besteht der Unterschied zwischen der belebten und der unbelebten Natur? . . . Dieser Unterschied ist ohne weiteres zu konstatieren. Ein Lebewesen unterscheidet sich von einem leblosen Körper dadurch, daß es ein ‚Organismus' ist, d. h. seine elementaren Teile sind nach dem Prinzip der Ordnung auf der Basis des Gegensatzes von Über- und Unterordnung zu einem einheitlichen Ganzen verbunden, während dies bei einem leblosen Körper nicht der Fall ist. Die Organisation ist das Prinzip des Lebens und es bedarf, lediglich um überhaupt leben zu können, der Mitwirkung einer Seele nicht, weil eine Ursache ausreicht, um eine Wirkung zu erklären . . .

Unsere Welt ist eine Welt der Bewegung, d. h. alle Vorgänge in ihr, egal wie sie in Erscheinung treten, sind Bewegungen — von Atomen, Molekülen, Körpern —, somit mechanischer Natur, und da auch die belebte Natur dem Gesamtmechanismus der Welt angehört, so ist auch der Lebensprozeß mechanischer Natur und darum bin ich der Meinung, daß die Auffassung, daß eine mechanische Erklärung des Lebens ausgeschlossen sei, irrig ist. Das bezieht sich aber zunächst nur auf jene Lebensfunktionen, welche Menschen, Tier und Pflanze gemeinsam sind, und mit denen für sich allein nur die Pflanze auskommt. Der Organismus von Tier und Mensch dagegen steht auf einer höhern Stufe und bedarf darum zur Sicherung seiner Lebensbedürfnisse einer Ergänzung: durch sinnliche Fähigkeiten.

. . . Sind wir darum genötigt, diese Fähigkeiten einer sensitiven Seele zuzuschreiben? Ich lehne diesen Gedanken ab . . . Die sinnlichen Funktionen vollziehen sich rein automatisch, rein mechanisch, genau so mechanisch, wie die einfachsten Lebensfunktionen, weshalb sie ihrem Wesen nach nur Bewegungszustände der Materie des Körpers sein können . . . Damit ist aber auch das Feld des Möglichen im Rahmen des rein Mechanischen erschöpft. Die geistigen Eigenschaften des Menschen fordern zu ihrer Erklärung die Annahme einer Seele, weil die geistigen Akte sich nicht automatisch und

in Abhängigkeit von der Umwelt vollziehen, wie es bei den sinnlichen der Fall ist... Wenn ich sage, die Seele sei ein Organismus geistiger Kräfte, so ist der Begriff „Kraft" wörtlich zu nehmen, d. h. als die Fähigkeit, Bewegbares bewegen zu können . . . Manchen . . . wird der Gedanke sonderbar erscheinen, daß der Wille in die natürlichen Bewegungszustände einzugreifen vermag, also Materie bewegen, das zwangsläufige naturgesetzliche Geschehen durchbrechen kann, aber es ist eine absolut sichere Tatsache . . ." Karl Habig, Berg.-Gladbach bei Köln.

Antwort. Ihre Ausführungen, in welchen Sie das Wesen des Lebens in seine Organisation verlegen, sind außerordentlich klar und ich unterschreibe dieselben durchaus. Die mechanistische Folgerung, welche Sie daraus ziehen, lehne ich jedoch ab, und versuche dies aus dem Wortlaut Ihres Briefes zu begründen. Sie haben vollständig recht, daß alles, was wir in den Lebensvorgängen finden, „mechanischer", besser: physiko-chemischer Natur ist. Aber es ist eine ganz andere Frage, ob diese bis zu ihren letzten Konsequenzen durchführbare, physiko-chemische Erklärung der Lebensvorgänge dieselben auch *erschöpft*. Sie ist notwendig, ob sie ausreichend ist, ist damit noch nicht gesagt. Jenes „Prinzip der Ordnung", in welchem Sie das Wesen des Organismus und des Lebens überhaupt ganz richtig erblicken, ist seinerseits etwas, welches durch die physiko-chemische Formel wohl nicht zum Ausdruck gebracht werden kann. Darum ist der Begriff des „Organismus" die Grenze für die mechanistische Lebenserklärung, und diese ist in der Biologie nicht ausreichend, obwohl alle Lebensvorgänge auch als physiko-chemische Vorgänge beschrieben werden können und müssen. Sie können sich diesen Punkt in folgender Weise noch etwas klarer machen. Das, was man gemeinhin als Vitalismusproblem bezeichnet, zerfällt in Wahrheit in zwei voneinander wohl zu unterscheidende Sonderprobleme. Nämlich 1. die Frage: Reicht die physiko-chemische Betrachtungsweise für die Biologie aus? Und 2. Sind die Lebensvorgänge auf die in der anorganischen Natur bekannten Vorgänge zurückführbar oder nicht? Das erste ist, wie Sie sehen, ein methodologisches, das zweite ein reales Problem. Was die erste Frage anlangt, so ist sie zu verneinen; denn neben der physiko-chemisch-kausalen Betrachtungsweise sind in der Biologie ganz sicher auch noch andersartige, nämlich teleologische (in Ökologie und physiologischer Anatomie), sowie historische Betrachtungsweisen (in der Deszendenzlehre) notwendig. Und was die zweite Frage anlangt, so halte ich die organische Ordnungsform für spezifisch und nicht auf die im Anorganischen vorkommenden Ordnungsformen (Kristallisation, chemische Verbindung, Feldstrukturen usw.) reduzibel. Der Beweis würde hier zu weit führen. Aus diesen beiden Momenten aber ist die Eigengesetzlichkeit der Biologie und des Lebens abzuleiten: die Methode der Biologie ist auf die der Physikochemie nicht reduzibel, und jeder Lebensvorgang ist zwar ein physiko-chemischer Vorgang, aber er ist nicht *nur* ein solcher.

Ihre weiteren Ausführungen sind in kurzem Raume nicht wohl zu beantworten. Ich will Sie darum nur darauf hinweisen, daß ein Eingriff seelischer oder geistiger „Kräfte" in den materiellen Naturzusammenhang unbedingt abzulehnen ist. Die Physiologie weitesten Sinnes darf nur mit den der Materie inhärenten Faktoren erklären — zu welchen aber wohl nicht nur „Atome und Moleküle", sondern auch die spezifisch organischen Ordnungs- oder — um den heute beliebten Ausdruck zu gebrauchen — „Gestalt"faktoren gehören. Ein Eingriff psychischer Mächte in das materielle Geschehen ist darum abzulehnen, weil Psychisches und materielle Natur auf zwei verschiedenen Wirklichkeitsebenen liegen. Im Speziellen dürfen Sie sich auf den Begriff der „Kraft" nicht zu viel verlassen. Wir dürfen denselben heute nur im Sinne der theoretischen Physik auffassen, für welche „Kraft" kein anthropomorphistisches „Wirken" bedeutet, sondern lediglich ein bequemer Ausdruck für eine gesetzmäßige Abhängigkeit zweier Erscheinungen ist. Hier liegt wohl auch die Auflösung des von Ihnen angedeuteten Problems, wie der unräumliche „Wille" in die materiellen Bewegungszustände einzugreifen vermag. Es ist dies nicht rätselvoller als wie ein Billardball es anstellt, einen zweiten ins Rollen zu bringen; denn beidemal sehen wir nach Hume kein „Wirken" geheimnisvoller Kräfte, sondern erkennen nur den gesetzmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen, die Kraft ist — mit Vaihinger zu sprechen nur eine personifikative Fiktion. Setzen Sie an die Stelle der psychophysischen Wechsel„wirkung" eine funktionelle Abhängigkeit im Sinne der modernen Physik, so haben Sie den in

der Physik schon längst beseitigten Anthropomorphismus auch im Leib-Seele-Problem beseitigt und zugleich eine Fassung gewonnen, die gewissermaßen eine Lösung des Streites zwischen Parallelismus und Wechselwirkungslehre darstellt.

L. v. Bertalanffy.

Zu den Begriffen „Gnade" und „Wunder"

In Philosophie und Leben, Jahrg. II, Dez. 1926, S. 407 heißt es:

„Alle ethische Beurteilung und Bewertung ruht nämlich auf der Voraussetzung, daß der Mensch selbst der freie und verantwortliche Täter seiner Taten ist. Gnade aber bedeutet etwas von einem anderen, höheren Wesen mir Geschenktes... Mögen Sie sich als religiöser Mensch zum Begriff der Gnade stellen, wie auch immer es Ihnen richtig scheint: in einer reinen, nämlich religionsfreien Ethik hat dieser Begriff keine Stelle."

Hier erhebt sich die Frage, liegen die Setzungen Freiheit, Gnade wirklich auf zwei verschiedenen Ebenen? Läßt sich die Setzung „Gnade" für die Ethik ganz ausmerzen? Bestehen nicht beide in Wechselbeziehung? Ich will das Gemeinte von der theologischen Einkleidung befreien. — Wertschau läßt sich nicht erzwingen wie ein Machwerk. Es ist wohl ein Glück, ein reiches gegliedertes System von Werten zu „schauen". — Mein alter Lehrer Johannes Volkelt würde von „Evidenz" reden. Es scheint sich hier sinnvoll ein Weg zu einer „Wertmetaphysik" beschreiten zu lassen. Darüber ist zu lesen in Messer: Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart 1926. Metaphysik ist dann im Sinne einer „Möglichkeit" zu fassen. ....„Auf Grund echten Werterlebens wird uns die Zuversicht zuteil, daß wir auf dem rechten Wege sind, wenn wir unserem Wertbewußtsein, unserem „Gewissen" folgen, möge der verborgene, metaphysische Untergrund und Hintergrund der Wirklichkeit sein, welcher er wolle." S. 255.

Wichtig scheinen mir in dieser Beziehung die Äußerungen zu sein, die Herr Prof. Messer in seiner Ethik zu der „Theorie der Werte", S. 42 ff., „Eine materiale Theorie", S. 79 ff., sagt, indem er auf „das Gewissen als entscheidende Instanz", S. 81 ff. hinweist. — Ich schaue mein individuelles Gesetz im ersten Aufriß, schaue es immer klarer, ich tue nichts dabei. Eine allgemeine Rangordnung gibt es nicht. Ist das Glück des „Ordnungschauens" nicht Gnade?

Ich deute mir das Gnadenerlebnis im Sinne Goethes: Gespräch mit Eckermann, 11. März 1828: „Jede Produktivität höchster Art steht in niemandes Gewalt und ist über alle irdische Macht erhaben. Dergleichen hat der Mensch als unverhoffte Geschenke von oben, als reine Kinder Gottes zu betrachten."

Ich glaube, hier sind auch die verschiedenen Versuche der heutigen Lebensphilosophie am Platze, die von den Quellgründen des Seins sprechen.

All die angedeuteten Beziehungen, die sich aus Freiheit und Gnade zur Metaphysik, Religion und zur Theorie der Werte ergeben, sollten in dieser Fragestellung nur eben gesehen werden. Lieb wäre es mir zu erfahren, ob sich die Meinung, daß Ethik als Besinnungslehre keine Tat, sondern eine Schau ist, die wir demütig, dankbar an uns erfahren, im Gegensatz zum erkenntnistheoretischen Realismus befindet.

Antwort: Um mit dem letzten zu beginnen: ein „Gegensatz" zum „kritischen Realismus" besteht hier nicht. Dieser bezieht sich ja auf die Erkenntnis der Wirklichkeit; die Wertschau aber geht auf Unwirkliches, nämlich die Wertideen, die von uns erst wirklich gemacht werden sollen.

Daß dem einen eine tiefere und reichere Schau der Werte beschieden ist als dem andern, zeigt die Erfahrung. Man mag das mit dem religiösen Wort der „Gnade" bezeichnen. Aber ich trage doch Bedenken, diesen als einen ethischen zu fassen. Die ethische Bewertung setzt Freiheit voraus; nur was aus unserem freien Wollen hervorgeht, kann als gut oder böse bewertet werden. Unsere verschiedene Begabung aber — auch die hinsichtlich der Wertschau — liegt außerhalb des Bereichs unseres freien Wollens. Freilich, wem mehr gegeben ist, der sollte auch mehr von sich fordern. A. M.

Gestatten Sie, daß ich zu dem interessanten Hefte 3 über Konnersreuth und die Wunder-Frage ein kleines Bedenken geltend mache. Laut S. 77 wäre nach katholischer Lehre das „Wunder" eine aus natürlichen Ursachen unerklärbare,

unmittelbar göttliche Wirkung in die natürliche Erfahrungswelt. Dem widerspricht aber gleich der nächste Satz, wonach Wunder auch aus „dämonischen", also un-, ja widergöttlichen Wirkungen entstehen könnten!

Im Gegensatz hierzu scheint Kardinal Faulhaber (im darauffolgenden Satz Zff. 2) anzunehmen, daß „wirkliche Wunder" nur von Gott herrühren können, während von „falschen Propheten" nur „scheinbare Wunder" kommen könnten. Wo läge nun das Unterscheidungsmerkmal zwischen „wirklichen und scheinbaren" Wundern? Unerklärbarkeit aus bekannten natürlichen Ursachen wird wohl bei beiden vorliegen, sonst sähe man sie nicht als „Wunder" an; aber wie soll diese Unerklärbarkeit denn festgestellt werden? Heute mag ein Vorgang nach unserer damaligen Naturerkenntnis noch unerklärbar sein, morgen kann uns eine neue naturwissenschaftliche Entdeckung den Schlüssel zur Erklärung geben. Die Kennzeichnung eines Vorgangs als „Wunder" (sei es als „echtes" oder „falsches") kann danach immer nur eine ganz vorläufige sein, aber keine prinzipiell endgültige, — wie die Kirche zu beanspruchen scheint. Es dürfte also die Definition des Kirchenvaters Augustin richtiger sein, wonach Wunder nicht gegen die Naturgesetze verstoßen, sondern nur gegen die Natur, „soweit sie uns (zur Zeit) bekannt ist". Es scheint mithin in diesem Punkt die heutige katholische Kirche im Widerspruch zu Augustin zu stehen, der doch einer der Grundpfeiler ihres Baues ist.

P.

Es sind hier zwei Fragen aufgeworfen:

1. Ist ein „Wunder" im Sinne einer „aus natürlichen Ursachen nicht erklärbaren Tatsache in der Erfahrungswelt" überhaupt als solches feststellbar?

Dazu bemerkt der Jesuitenpater Leiber in der in Heft 5, S. 151 angezeigten Schrift: „Konnersreuth": „So unstatthaft es wäre, zur Wundererklärung ohne zwingende Notwendigkeit zu greifen, ebenso unstatthaft ist es, vor jeder natürlich nicht erklärbaren Tatsache, auch am Grab des Lazarus, sich mit der Ausrede zu helfen: heute kennen wir für dieses Phänomen noch keine natürliche Erklärung; die Wissenschaft wird indes eine solche schon einmal finden." (S. 7.)

Es bleibt dann freilich die Frage, ob wir solche Vorgänge in ferner Vergangenheit als „Tatsachen" ansehen dürfen.

2. Ist eine Entscheidung zwischen einem „wirklichen" (göttlichen) und einem „scheinbaren" (dämonischen) Wunder möglich? Hier pflegt die Kirche nach der sittlichen Würdigkeit der betreffenden Person zu entscheiden. So heißt es bei Leiber a. a. O. S. 40: „Rein äußere Phänomene ohne innere Heiligkeit können nicht auf göttlichen Ursprung zurückgeführt werden."

Es ist „Grundsatz der Kirche, jene außergewöhnlichen Dinge als etwas durchaus Nebensächliches zu betrachten und ihnen aufs äußerste zu mißtrauen, wenn sie nicht auf dem Untergrund persönlicher Lauterkeit, Tugend und Heiligkeit ruhen".

Hier erhebt sich die Frage, warum man „die außergewöhnlichen Dinge" (die „Mirakel") in der einen Gruppe von Fällen als „durchaus Nebensächliches" betrachtet, in der anderen nicht? Würde man sie freilich durchweg als nebensächlich betrachten, so käme man zu der bei den Protestanten üblichen Geringschätzung äußerer „wunderbarer" Vorgänge (s. H. 3, S. 81 ff.).

Was endlich Augustinus angeht, so sind dessen Ansichten eben doch nicht in jedem Punkte für den späteren Katholizismus maßgebend geworden.

A. Messer.

Besprechungen

Grieſebach, Eberhard. Gegenwart. Eine kritische Ethik. Halle, Niemeyer, 1928. 608 S. Geh. 22 Mk., geb. 24.50 Mk.

Dieses umfangreiche Werk rückt all die Fülle philosophischen und pädagogischen Wissens und Denkens, die es birgt, doch unter den Gesichtspunkt eines einzigen Problems, das der Verfasser gleichsam mit religiöser Ergriffenheit und Demut erlebt: Wie können wir den nie durch Wissenschaft und philosophische Theorie vorauszuberechnenden sittlichen und erziehlichen Anforderungen der Gegenwart gerecht werden?

Hier mag nur auf das Buch hingewiesen werden. Meine Wertschätzung für dieses habe ich schon dadurch bekundet, daß ich ihm im „Pädag. Echo" (Verlag O. Schwartz, Berlin, S 42), Heft 23 v. 9. 6. 28 einen ausführlichen Aufsatz gewidmet habe.

Obwohl es mich auch zu lebhaftem Widerspruch auffordert, hat doch das in seiner Geschlossenheit und Wucht imponierende Werk mich in seinen Bann geschlagen, denn allenthalben bekundet seine Gedankenführung eine religiös-sittliche Denkerpersönlichkeit großen Formats. A. M.

Pyrsting, J. A. Freie Gotteshoffnung. Stuttgart, Strecker & Schröder, 1928. VIII. u. 262 S. Geh. 6 Mk., geb. 8 Mk.

Wir begrüßen dieses Buch als das hochbedeutsame Dokument eines tief religiösen und zugleich ehrlich nach Erkenntnis ringenden Menschen, der zu einer gerechten Entscheidung in dem alten Kampf zwischen Glauben und Unglauben hinstrebt. Der Verfasser hat sich augenscheinlich vom katholisch-kirchlichen Glauben her zu seiner freieren Auffassung entwickelt. Er verfügt auf dem Gebiete der Philosophie wie der Theologie über die gründliche Bildung des wirklichen Fachmannes. All sein Wissen und Forschen aber ist durchseelt von eigenem tiefen Erleben, aus dem heraus er nicht nur für sich selbst den Weg gesucht hat, sondern ihn auch den Brüdern zeigen will. Besonders wohltuend berührt bei aller eindringenden Kritik der herkömmlichen katholischen Philosophie und Theologie die strenge Sachlichkeit seiner Ausführungen und die pietätvolle Milde seines Urteils.

Mir persönlich ist das Hauptergebnis des Werkes, das sich in dem Titel „Freie Gotteshoffnung" ausspricht, deshalb besonders sympathisch, weil mein Nachdenken über das Verhältnis von Glauben und Wissen mich schon vor 20 Jahren zu demselben Resultat geführt hat. Bereits in der 1909 erschienenen ersten Auflage meiner „Einführung in die Erkenntnistheorie" (S. 187 f.; in der jetzt vorliegenden dritten Auflage, S. 247) schrieb ich: „Der Glaube ... würde nur in der Form der Hoffnung und des Wunsches über die Vermutung, bei der das Denken stehen bleibt, hinausgehen. Vielleicht dürfte dies etwa die Form des Glaubens sein, die allein noch dem vorwiegend „kritisch" veranlagten Menschen, dem „Intellektuellen", zugänglich bleibt."

Wie sehr der Gedanke der „freien Gotteshoffnung" gleichsam „in der Luft" liegt, dafür mag auch das ein Symptom sein, daß schon lange bei mir ein Aufsatz eingegangen ist, der den Titel führt: „Gottesbeweise oder Gotteshoffnung?" Leider fehlte bisher der Raum zur Veröffentlichung. A. M.

Breysig, Kurt. Vom geschichtlichen Werden. Stuttgart, Cotta. I. Bd.: Persönlichkeit und Entwicklung. 1925. 308 S. Geh. 8 Mk., geb. 10.50 Mk. II. Bd.: Die Macht des Gedankens in der Geschichte. 1926. 622 S. Geh. 15 Mk., geb. 18 Mk III. Bd.: Der Weg der Menschheit. 1928. 452 S. Geh. 14, geb. 17 Mk.

Ein monumentales Werk liegt hier nunmehr abgeschlossen vor, das recht aus dem Geiste einer echten Lebensphilosophie heraus geschaffen, gewaltige Massen eines souverän beherrschten historischen Stoffes geistig durchdringt, um zur Lösung weitreichender geschichtsphilosophischer Probleme zu gelangen.

Die vielerörterte Frage, ob die Geschichte durch starke Persönlichkeiten oder durch die Massen bestimmt werde, findet im 1. Bande ihre Beantwortung dahin, daß den starken Einzelnen die schöpferischen Kräfte zugesprochen werden, denen recht eigentlich die Bewegung, das Vorwärtsschreiten der Geschichte entstammt, während den Massen lediglich die Bedeutung zuerkannt wird, das von den Großen Empfangene zu beurteilen, zu bewahren und zu Überlieferung und Übereinkunft zu festigen.

Der 2. Band stellt in Auseinandersetzung mit Hegel und Marx den gewaltigen Einfluß dar, den Ideen als Vorbilder und Zielpunkte auf die geschichtliche Entwicklung ausüben, wobei an eindrucksvollen Beispielen über Jahrhunderte wirkende Ideenzusammenhänge zur Darstellung kommen.

Den Gegenstand des 3. Bandes bilden die Bahnen der geschichtlichen Bewegung. Hier wird in einer geschichtsphilosophischen Formenlehre unter dem Bilde der Spirale die beständige Verflechtung von Wandel und Wiederholung im Werden der Einzelnen und der Völker, sowie die Durchdringung von schöpferischer Neuerung und hingebender Nachahmung zur Anschauung gebracht. Auch wird im vollen Gegensatz zur pessimisti-

schen Lehre vom „Untergang des Abendlandes" der Nachweis erbracht, daß diese abendländische Welt an Lebenskraft sowohl die Antike wie die anderer Völker der Gegenwart übertrifft.

Das Ganze stellt sich dar als das Werk eines geistvollen Mannes, der Historiker ist, aber allen Historismus sieghaft überwindet, der in der Welt der geschichtlichen Tatsachen heimisch, doch auch im Reich der Ideen weilt, der gelehrter Forscher ist und doch darüber hinaus lebendig fühlender Mensch und weitblickender Philosoph. A. M.

McCann, Alfred W. Kulturfiechtum und Säuretod. Deutsch von Dr. A. von Borosini. 3. Auflage. Verlag Emil Pahl, Dresden. 1927. 392 S. 6 Mk.

Wie sehr auch bei uns allmählich das Interesse an der Ernährungsforschung und Ernährungsreform zunimmt, das läßt sich fast mechanisch abrechnen an der Fülle von Neuerscheinungen über diese Themen. Erfreulich ist dabei, daß ein so ernstzunehmendes, gründliches Buch wie das vorliegende bereits in 3. Auflage erscheinen kann. Man erkennt ja auch bei uns, nicht bloß in Amerika, daß jährlich Millionen an Übersäuerung, als durch unrichtige Ernährung sterben. Daß mit einer Diätreform im Sinne Mc Canns, der übrigens völlig mit den Ergebnissen unserer bedeutendsten deutschen Forscher übereinstimmt, eine Regeneration des ganzen Volkes anzubahnen wäre. Die Wahrheit ist auf dem Marsche; möchten durch die Lektüre dieses Buches immer mehr Menschen aufgerüttelt werden, damit sie die Wahrheit nicht nur lesen, sondern auch in ihre Lebensführung einbeziehen. P. M.-P.

Graeser, Wolfgang. Körpersinn. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, München. 1927.

Aus dem uferlosen Meere des Schrifttums über Tanz und Gymnastik hebt sich das Buch Graesers heraus als bedeutsamer Versuch, in den letzten metaphysisch kulturphilosophischen Sinn dieses „neuen Etwas" einzudringen. Der längst verschüttete und erstarrte Körper als erdhaft mütterliches Prinzip feierte seine Auferstehung. Das Schöpferische, Intuitive, überquellend Lebendige dieses neuentdeckten Körpersinnes wird zum innersten Zentrum und zur bewegenden Kraft des modernen abendländischen Menschen. Musik tritt zurück. Gymnastik, Tanz als neue Möglichkeit, sich mit der Dämonie der Welt um und in uns, mit dem Abgrund des Raumes auseinanderzusetzen, wird herrschend und legitimiert sich als elementare Kunst an der Quelle eines neuen Weltgefühles. Das Rationale, Uranische, Klare, darauf moderne Wissenschaft und Technik beruht, wird so in stärkstem Maße durch das Chthonisch-Irrationale des neuen Körpergefühls kontrapunktiert. Ein Gegensatz rief den anderen hervor. So ist gerade unsere Zeit eine Zeit stärkster Spannung, darin die dunklen unpersönlichen Lebensgewalten in uns mit der klaren ichhaften Rationalität um die Vollgestalt menschlicher Persönlichkeit ringen, die aus beiden geboren wird. Verfasser, der stark auf Spengler aufbaut und sich mit Keyserling, Klages, Bachofen auseinandergesetzt hat, reiht an mehr abstrakte Kapitel wie „Hierarchie der Sinneswelten", „Erlebnisübertragung", solche von sprachgewaltiger, hinreißender Anschaulichkeit, wenn er auf breitester Grundlage das „neue Etwas" in den Gesamtwerdegang der abendländischen Kultur hineinstellt und es ihm im Schlußkapitel als neuerweckter Körper, Eros gegenüber Logos, zum Mittelpunkt religiös-kultischen Erlebens wird. In Summa: ein Buch, tiefgründig und lebendig, all denen empfohlen, denen das neue Lebensgefühl nicht nur Erlebnis, sondern auch Erkenntnisaufgabe bedeutet. O. J. Hartmann, Graz.

Neumann, W. Mensch und Tier. Tierpsychologische Studien und Erörterungen. Heidelberg. Merlin-Verlag, 1928. 142 S.

Das gut und anregend geschriebene Buch sucht die grundlegenden Unterschiede in der Tier- und Menschen-Psyche herauszustellen und erörtert zu diesem Zweck besonders die Frage der klopfsprechenden Tiere (Mannheimer Hund und Elberfelder Pferde). Eigene Versuche mit dem Mannheimer angeblich klopfsprechenden Hund führten zu dem Ergebnis, daß der Hund nur das kundgeben konnte, was seine Herrin wußte und ihm — meist wohl unwillkürlich — durch minimale Bewegungen signalisierte. Es scheint uns aber, daß Verfasser seine verdienstliche Entdeckung etwas zu sehr verallgemeinert und auch auf solche Fälle ausdehnt, wo nach Lage der Umstände sein Erklärungsprinzip

keine Anwendung finden kann. Trotz dieses Bedenkens verdient das Buch, dankbare und zugleich kritische Leser zu finden. Fr.

Weckesser, A. Die parapsychologische Forschung und ihre Bedeutung für Religion und Religionswissenschaft. Karlsruhe. A. Gräff, 1928. 47 S.

Eine Schrift, die mit erfreulicher Unbefangenheit die okkulten Erscheinungen in ihrer Bedeutung für Religion und Religionswissenschaft erörtert.

Wilbrandt, Robert. Der Volkswirt als Berater. Stuttgart. E. H. Moritz. 1928. 453 S.

Der bekannte Tübinger Nationalökonom hat uns da ein Buch geschenkt, das weit über die Kreise seiner Fachgenossen Beachtung finden sollte. Es enthält nämlich eine erkenntnistheoretische und methodologische Grundlegung der Volkswirtschaftslehre; ebendamit aber bietet es Gedankengänge, die ohne weiteres auf andere praktische Wissenschaften wie etwa Medizin, Pädagogik, Ethik übertragen werden können. Somit erfährt ein allgemeines Problem Klärung, nämlich wie weit reicht — für die Leitung unseres Handelns — wirklich wissenschaftliche Erkenntnis und wo beginnt die Zuständigkeit persönlichen Werturteils (der sog. Weltanschauung!).

Indem der Verf. dieses zentrale Problem vor allem in Auseinandersetzung mit Max Weber behandelt, hat er diesem einzigartigen Manne ein Denkmal gesetzt, das ehrenvoll ist für beide: den Meister und den pietätvollen und doch zu kritischer Selbständigkeit gelangten Jünger. A. M.

Hoffmann, Richard. Frontsoldaten. Hamburg-Bergedorf, Fackelreiter-Verlag. 1928. 246 S. Kart. 2,80 Mk., geb. 4,— Mk.

Ein Kriegsroman, der durch die Schlichtheit und Echtheit seiner Schilderungen tiefe und nachhaltige Wirkung erzielt. Solche Bücher gehören in die Hand unserer Jugend. A. M.

Eingegangene Schriften

Pfahler, G. Das Gesetz der ethischen Wertung. Langensalza. Beyer & Co., 1927. 106 S. 2.40 Mk.

Holder, H. Die Grundlagen der Gemeinschaftslehre. Ebenda. 92 S. 1.80 Mk.

Breitinger, M. Das Gemeinschaftsproblem in der Philosophie Kants. Ebenda. 146 S. 3.20 Mk.

Hegel. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Faksimiledruck der ursprünglichen Fassung von 1817, mit einem Vorwort v. H. Glockner. Stuttgart. Frommann, 1927. L, 310 S.

Jakovenko, Boris. Filosofi Russi (Saggio di Storia della Filosofia Russo). Roma, La Voce. 1927. 242 S.

Nötzel, Karl. Die russische Leistung. Karlsruhe. Braun. 114 S. Geh. 2.40 Mk.

Vogl, Carl. Srî Râmakrischna. Ein Prophet des neuerwachten Indiens. Leipzig. Hummel. 201 S. Geh. 3.50 Mk., geb. 5.50 Mk.

Lange-Eichbaum, Wilh. Genie, Irrsinn und Ruhm. München. Reinhardt, 1928. 502 S. Geh. 13 Mk., geb. 16 Mk.

Le Roy, Edouard. L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution. Paris. Boivin. 270 S. 15 Fr.

Neue Aufsätze können z. Zt. nicht angenommen werden.

„Philosophie und Leben" kann nur durch den Buchhandel oder unmittelbar vom Verlag (Postscheck: Leipzig 9886), nicht durch die Postzeitungsliste bezogen werden.

Schriftleitung: Univ.-Prof. Dr. A. Messer und Frau Paula Messer, geb. Platz, Gießen, Stephanstr. 25. — Für Einsendungen, die nicht im Einvernehmen mit der Schriftleitung erfolgen, kann keine Verantwortung übernommen werden. Rücksendung unverlangter Manuskripte erfolgt nur, wenn ausreichendes Porto beiliegt.

Ludwig Ihmels
70. Geburtstag am 29. Juni 1928

Die akademische Laufbahn führte Ihmels über Erlangen 1902 nach Leipzig, wo er zwei Jahrzehnte lang als Professor der systematischen Theologie wirkte und zugleich als Universitätsprediger eine große, dankbare Gemeinde um sich sammelte. In schwerster Nachkriegszeit — 1922 — wurde er an die Spitze der sächsischen Landeskirche berufen. Als Präsident der Allgemeinen Evangelisch-lutherischen Konferenz und berufener Führer des Lutherischen Einigungswerkes ist seine ehrwürdige, eindrucksvolle Persönlichkeit auch weit über die deutschen Grenzen hinaus bekannt und hoch geschätzt. Auch auf der Stockholmer Weltkirchenkonferenz stand er mit an führender Stelle. Die Summe seines theologischen und kirchlichen Strebens hat D. Ihmels gezogen in seiner Selbstdarstellung in Bd. I der „Religionswissenschaft d. G. i. S."

Eugen Kühnemann
60. Geburtstag am 28. Juli 1928

Eugen Kühnemann hat sich um die philosophische Interpretation unserer Klassiker ein bleibendes Verdienst erworben. Sein tiefes Verwurzeltsein im besten deutschen Kulturgut prädestinierten ihn zum deutschen Kulturpropagandisten. Fünfmal folgte er dem Rufe der Deutschen in den Vereinigten Staaten, um dort als Austauschprofessor die Geisteskultur der Heimat zu deuten und zu vertreten. Er selbst schildert sein hochinteressantes Leben im Dienste der deutschen Wissenschaft in seiner Selbstdarstellung in Bd. VI der „Philosophie d. G. i. S." (Auch als Sonderdruck für RM 1.50 erhältlich.)

Johannes Volkelt
80. Geburtstag am 21. Juli 1928

Johannes Volkelt ist einer der letzten Philosophen, die noch unmittelbar an die Entwicklungslinien unserer großen philosophischen Tradition anknüpfen. Sein Lebenswerk steht im Zeichen Kants, Hegels, Schopenhauers und E. v. Hartmanns. Seine Forschertätigkeit steht in erster Linie im Dienste einer Erkenntnistheorie, die außerordentlich behutsam die „Quellen der Gewißheit" aufsucht und ihre Beziehungen zur Wahrheit sichert, daneben aber auch im Dienste einer großangelegten systematischen Ästhetik. Einen sehr lesenswerten Überblick über seinen Entwicklungsgang und sein Werk gab Volkelt selbst in Bd. I der „Philosophie d. G. i. S." (Auch als Sonderdruck für RM 1.50 erhältlich.)

Die Sammlung: Wissenschaft der Gegenwart in

Selbstdarstellungen

ist eine Geschichte der zeitgenössischen Kultur, die nicht nur voll von fesselnden Einzelheiten und überraschenden Zusammenblicken ist, sondern

eine Fundgrube
wertvollsten Tatsachenmaterials
für jede Redaktionsbibliothek.

Bisher 25 Bände mit über 150 Beiträgen der führenden Persönlichkeiten
Jeder Band mit Bild und Namenszug der Mitarbeiter
Vornehm gebunden je RM 12.–

Verlag von Felix Meiner in Leipzig

DIE PHILOSOPHIE DER GEGENWART IN SELBSTDARSTELLUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON DR. RAYMUND SCHMIDT

Der Verlag erfüllt einen ihm immer wieder vorgetragenen Wunsch, wenn er von nun ab die Beiträge der bislang erschienenen 6 Bände einzeln abgibt. Sie sind steif geheftet und (wie im Werke selbst) mit Bild und Namenszug geschmückt zu folgenden Preisen erhältlich:

(Die römische Ziffer hinter dem Namen nennt die Bandzahl)

Anathon Aall (V)	RM 1.50	Eugen Kühnemann (VI)	RM 1.50
Erich Adickes (II)	„ 1.50	P. E. Liljeqvist (VI)	„ 1.50
Clemens Baeumker (II)	„ 1.50	Götz Martius (III)	„ 1.—
Paul Barth (I)	„ 1.—	Fritz Mauthner (III)	„ 1.50
Erich Becher (I)	„ 1.50	Alexius Meinong (I)	„ 2.50
Alfons Bilharz (V)	„ 1.—	August Messer (III)	„ 1.50
Alessandro Chiappelli (V)	„ 1.50	Paul Natorp (I)	„ 1.50
Jonas Cohn (II)	„ 1.—	Wilhelm Ostwald (IV)	„ 1.50
Hans Cornelius (II)	„ 1.—	Adolf Phalén (V)	„ 2.—
Benedetto Croce (IV)	„ 2.50	Johannes Rehmke (I)	„ 1.50
Arthur Drews (V)	„ 2.50	Johannes Reinke (VI)	„ 1.50
Hans Driesch (I)	„ 2.—	Giuseppe Rensi (VI)	„ 1.50
Adolf Dyroff (V)	„ 1.50	Julius Schultz (III)	„ 1.—
Karl Groos (II)	„ 1.—	William Stern (VI)	„ 2.50
Constantin Gutberlet (IV)	„ 1.50	Carl Stumpf (V)	„ 2.50
G. Heymans (III)	„ 2.50	Ferdinand Tönnies (III)	„ 1.50
Harald Höffding (IV)	„ 1.50	Ernst Troeltsch (II)	„ 1.—
Alois Höfler (II)	„ 2.50	Hans Vaihinger (II)	„ 2.—
Wilhelm Jerusalem (III)	„ 2.50	Bernardino Varisco (VI)	„ 2.—
Karl Joël (I)	„ 1.—	Johannes Volkelt (I)	„ 1.50
Hermann Graf Keyserling (IV)	„ 2.—	Leopold Ziegler (IV)	„ 2.50
		Theodor Ziehen (IV)	„ 1.—

Das Werk ist nicht Geschichte, sondern ein Stück konzentriertesten philosophischen Lebens der Gegenwart in treuester Gestalt. Die „Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen" hält unserer Zeit den Spiegel vor. Sie zwingt zur Einkehr und zur Frage: Wo stehen wir, wo geht es hinaus? Selbstbesinnung aber ist für die geistige Entwicklung förderlich, wie die Sonne für die jungen Pflanzenkeime. Die „Philosophie der Gegenwart" hilft mit an der Entwicklung der großen Philosophie der Zukunft, auf die wir alle warten.

Dr. Kurt Joachim Grau in den „Preußischen Jahrbüchern".

AUS DER MEDIZIN IN SELBSTDARSTELLUNGEN

nenne ich insbesondere in derselben Ausstattung:

August Forel (VI)	RM 2.—	Johannes v. Kries (IV)	RM 4.—
Sigmund Freud (IV)	„ 3.50	Hans Much (IV)	„ 2.50
Alfred Hoche (I)	„ 1.50	Wilhelm Roux (I)	„ 4.—

VERLAG VON FELIX MEINER, LEIPZIG